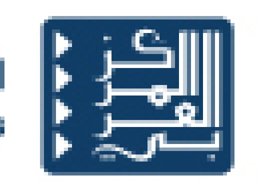
عبد القادر ملوك

من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية

هيلاري بوتنام - يورغن هبرماس - طه عبد الرحمن



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية

هيلاري بوتنام - يورغن هبرماس - طه عبد الرحمن

=======================

عبد القادر ملوك

========================

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ملوك، عبد القادر

من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية: هيلاري بوتنام - يورغن هبرماس - طه عبد الرحمن/ عبد القادر ملوك.

يشتمل على ببليوغرافية.

ISBN 978-614-445-213-4

1. هابرماس، يورغن، 1929- - فلسفة. 2. القيم (فلسفة) 3. الأخلاق - فلسفة. 4. القيم الأخلاقية. 5. التعددية - فلسفة. 6. عبد الرحمن، طه، 1944- - فلسفة. 7. بوتنام، هيلاري، 1926-2016 - فلسفة. 8. الإسلام - الجوانب الأخلاقية والدينية - فلسفة. أ. العنوان.

170

العنوان بالإنكليزية

From Ethical Diversity to Ethics of Diversity:
Hilary Putnam, Jürgen Habermas and Taha Abderrahmane
by Abdelkader Mellouk.

الناشـر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة – منطقة 70 وادي البنات – ص. ب: 10277 – الظعاين، قطر هاتف: 40356888 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174 ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان هاتف: 8 1991837 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى بيروت، أيلول/ سبتمبر 2018

المحتويات

1- **العربية**

2- **الأجنبية**

مقدمة

ما لا مِراء فيه أننا بتنا اليوم شهودًا على عصرٍ يمور بأحداث جسام فاقت كل تصور وتجاوزت كل توقع؛ تقدمٌ تقني ورفاهيةٌ ماديةٌ تخلب الألباب، تَدَفَّقَ سيلها في الأرض، وخواءٌ قيميٌّ صادم يعكسه ارتفاع منسوب الحقد والكراهية في العالم وما تشهد به حالات العنف المسجلة في السنوات الأخيرة، فضلًا عن تشرذم سياسي لا تخطئه العين، وتباين ثقافي وسّع الهوّة بين الحضارات، جاعلًا منها أطرًا مغلقة[1] مُطْمَئنة إلى معتقداتها وقناعاتها وتحيزاتها ورافضة في المقابل الآخر ومعتقداته، أو متوجّسة منه في أفضل الحالات، وعبثًا حاولَت الثورة التي عرفها قطاع الاتصالات أن تُقَرب ما تَفَرّق أو تَرْأَب ما تَصَدَّع، وإن كانت قد تمكنت من إفناء المسافة، جاعلة من الوحدات المقفلة على ذاتها وحدة تواصلية منفتحة.

أمام هذا الوضع، وجد الإنسان المعاصر نفسه مطالبًا باستقطاع لحظة لالتقاط أنفاسه ومساءلة وضعه والتفكير في مآله، وذلك بغاية تحديد مصير الإنسانية، في شقه الأخلاقي بالخصوص الذي استبدل قيمًا أخلاقية بأخرى قد تفضي به، إن لم يتدبر ويتأمل، إلى مهاوي التهلكة. وتعددت الرؤى الأخلاقية وتباينت التأويلات القيمية، لكن معظمها أدرك أن الطريق نحو أخلاق مشتركة تُبلسم جروح العصر وتعيد إلى علاقة الإنسان بالإنسان وبالعالم الانسجام المفقود، تمر حتمًا عبر الحوار باعتباره «الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته»[2]، والقادر كذلك على تعرية الثقافات من نرجسيتها وأنانيتها وأوهامها، ودفعها إلى استغلال تلك القوة النقدية التي تحملها في داخلها بالشكل الذي يجعل منها عاملًا مهمًا في تضييق الهوّة بين الثقافات ومنطلقًا يفضي إلى تكوين «مشترك أخلاقي» يمثل «أخلاقًا مفتوحة» تسري على مجمل الإنسانية ويتوقف عليها «مصير البشرية بأسرها، ما دامت هي وحدها التي تفتح أمام التطور البشري أفقًا واسعًا لانهائيًا»[3].

عندما كان عصرنا عصرًا متشابكًا يشهد تعددية غير معهودة وحدودًا مشرعة، انتقلت بنا من عصر الحضارات المتوازية المنفصلة إلى عصر الحضارات المتلاقية المتداخلة، فإنه ما عاد سائغًا ولا مقبولًا أن تتمترس جهة ما، بصرف النظر عن طبيعتها: أمة، قبيلة، قومية، دين ...إلخ، خلف نسقها القيمي الذاتي خوفًا عليه من أن ينحلّ ويتفتت أو يُداخله الوهن من جراء اصطدامه بأنساق قيمية مغايرة، بل بات مطلوبًا منا جميعًا أن نُدرك أننا تدانينا مكانيًا لنعي ما بيننا من فروق وما بيننا من تقاطعات وقواسم مشتركة، وأنه ما عاد يعصمنا من أمر الكوارث التي يمكن أن تنجم عن لهاثنا خلف العقل الأداتي وتبعاته إلا الخوف، و«العقل عاصم ومحرر بالحقيقة لا بالخوف»[4]. والحقيقة تلزمنا أن نموضع قيمنا الأخلاقية في ميزان العصر ونُعيد فتح نقاش عالِمٍ بخصوصها يُمَكننا من إيجاد «مشترك أخلاقي» يرقى بهذه القيم من ضيق الخصوصية إلى سعة الكونية.

ارتأينا لأجل ذلك أن نقترب من ثلاثة نماذج أخلاقية، أو لِنَقُل ثلاث مقاربات لسؤال الأخلاق، تعترف

كلها بحاجة المجتمع المعاصر الملحة إلى «تهذيب أخلاقي» جديد، وبحاجته إلى أخلاق مشتركة[5] تقيم توازنًا متعقّلًا بين مطلب الكونية والاعتراف بالحدود السياقية التي تؤثر فيه، لكنها تختلف حول السبيل الذي يقود إلى تحقيق هذا المبتغى.

مسعانا أن نجعل من موقف هيلاري بوتنام، مِهادًا نوطئ به الحديث عن سؤال الموضوعية في الأخلاق وعن أوجه اختلافها وتقاطعها مع الموضوعية التي نعثر عليها في العلوم البحت، كما نقف فيه على الشروط والمقوّمات التي يراها هذا الفيلسوف كفيلة بتحقيق رؤية مشتركة وموحدة حول الحُكم الخُلقي، تصلح لأن نتخذها منطلقًا نقرّب من خلاله الفجوة بين النظرية الأخلاقية الهبرماسية الداعية إلى التحرر من «إسار الماورائيات والرؤى الميتافيزيقية وتجنّب قضايا الإيمان الديني والمعتقدات الروحية الخاصة»[6]، واستبدالها بأخلاق مابعد عُرفية تأخذ شكل معايير تتبلور انطلاقًا من وجهة نظر محايدة وموضوعية تحتكم إلى مبررات ومسوغات عقلية، وبين المنظور الأخلاقي الطاهائي (نسبة إلى طه عبد الرحمن) الذي لا يعتد بالعقلانية الغربية لأنها باعتقاده ناقصة، ونقصُها هذا يجعلها لا تصلح لأن نُشيّد على أساسها أخلاقًا نريدها أن تجمع بين شرطيْ الأخلاقية والإنسانية، بل علينا أن نطلبها من الدين باعتباره مهد الأخلاق كلها، بما فيها الأخلاق اللادينية التي يصفها بأنها «أخلاق دينية متنكرة»، وليس أي دين، وإنما المقصود هو الدين الإسلامي الذي يمكنه، بحكم خاتميته، أن يمدّنا بأخلاق أكمل قيمة وأكثر حركة مما يمكن أن نعثر عليه عند غيره.

تبنينا، لأجل ذلك، مقاربة فلسفية لا تقف عند حدود وصف العناصر المتحكمة برؤى هذه النماذج وضبط مقوّماتها، بل تتعداها نحو إرفاق الوصف بالتحليل والنقد؛ تحليل عناصر الإشكال وضبط المفاهيم المحددة لبنيته، من أجل الوقوف على قيمتها الوظيفية ورصد تمفصلاتها المتحكمة ببنية الخطاب الأخلاقي وبالمسالك الممكنة لتحقيق موضوعيته وكونيته من زوايا نظر المفكرين الذين اتخذناهم نماذج في دراستنا هذه، وإرفاق التحليل بالنقد بوصفه خطوة لا غنى عنها في مساءلة المكتوب ومحاورته، وفق رؤية تُقدم التمثل العقلي على النقد التأثري الانفعالي وإن تعذّر في بعض الأحيان رسم الحدود الفاصلة بينهما بوضوح.

في ما يلي عرض لبعض الأسئلة/ الإشكالات التي نعتزم التصدي لها في هذه الدراسة:

– هل يستقيم الحديث عن الموضوعية والكونية في الأخلاق من دون القضاء على الأخلاق العرفية التقليدية التي تنهل من فلسفة ميتافيزيقية أو ترتهن بسلطة دينية، ولا سيما أن من شروطهما الارتقاء على السياقات الجزئية والتعالي على التاريخ؟

– إلى أي حد تُعدّ «الموضوعية المرنة» التي صاغها بوتنام في مجال القيم حلًا ناجعًا لتجاوز معضلة التصادم بين الكوني والمحلي؟

– هل يستطيع الأنموذج الأخلاقي الذي صاغه هبرماس، لو أمكن تحققه، أن يقيم توازنًا متعقلًا بين مطلب الكونية من جهة، والاعتراف بالحدود السياقية التي تؤثر فيه من جهة ثانية؟

– هل بإمكان المنظور الأخلاقي الإسلامي الذي بلوره طه عبد الرحمن أن يرقى إلى مرتبة أخلاق كونية تستجيب لمتغيرات العصر وقضاياه الراهنة؟

– أليس الحديث عن الموضوعية والكونية في الأخلاق، مهما كان منطلقهما، ضربًا لقيم التعددية والتسامح والحرية الفردية؟

– ثم، هل من قواسم مشتركة بين هذه النظريات الأخلاقية يمكن الركون إليها في صوغ رؤية أخلاقية مشتركة تُحقق شرطيْ الأخلاقية والإنسانية؟

قسّمنا، في ضوء هذه الأسئلة، الكتاب ثلاثة فصول، عقدنا **أولها** لعرض مقاربة هيلاري بوتنام وجعلناها موزّعة على مبحثين اثنين؛ وقفنا في **الأول** منهما على موقف هذا الفيلسوف من التفرقة بين الواقعة والقيمة، وبسطنا بقليل من الإسهاب الحجتين اللتين توسل بهما إلى إبراز تهافت هذه التفرقة من جهة، ودَعْم موقفه القاضي بانطواء العلم والأخلاق معًا على قيم وأحكام معيارية من جهة ثانية؛ وخصصنا المبحث **الثاني** للحديث عن «الموضوعية المرنة» التي جعلها بوتنام موضوعية على مقاس القيم الأخلاقية، فعرضنا الحجة التي رآها كفيلة بتعضيد موقفه بخصوصها، كما وقفنا عند شروط استيفائها وعندما يميزها من الموضوعية في معناها الكلاسيكي.

أما **الفصل الثاني**، فعرّجنا فيه على نظرية أخرى من النظريات الغربية التي اعتنت بشكل كبير بمجال الأخلاق، سالكةً في دراسته سبيلًا مباينًا لما دأبت عليه أقلام المتخصصين، يتعلق الأمر بنظرية يورغن هبرماس المسماة «أخلاقيات المناقشة»، حيث عرضنا بعض مقوّماتها ورصدنا بعض شرائط تحققها، مدفوعين بهاجس الكشف عن نوعية الكونية التي تزعمها لنفسها وطبيعتها.

خصصنا **الفصل الثالث** لعرض أهم مرتكزات الرؤية الأخلاقية التي وضعها المفكر العربي طه عبد الرحمن، ولم نحصرها في مؤلف بعينه، بل حاولنا جهدنا أن نستقيها من مؤلفاته كلها التي تصدى فيها، إن بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لسؤال الأخلاق، حتى تتضح الرؤية أكثر ويستقيم الحُكم.

أفردنا **خاتمة** الكتاب لتقديم حصيلة ما خرجنا به من مقارنتنا النظريات الثلاث، فوقفنا على أوجه التقاطع بينها وأوجه الاختلاف، ولما رأينا أن الفجوة أوسع من أن يتم رأبها من خلال رأي نُضَمنه هذا الكتاب، سعينا على الأقل إلى إزالة الغشاوة عن البصائر بتذكيرها بأننا صرنا جميعًا في النعيم والشقاء سواء، وأن لا مناص لنا إلا بالتعاون وتكثيف الجهود وتقريب الرؤى.

(1) يسميها هبرماس مونادات (وفق التعبير الشهير للفيلسوف الألماني غوتفريد لايبنتز [1646-1716])، حيث يرى أن مُواطن المجتمع الليبرالي الحالي تحول إلى مونادة لا تفكر إلا في نفسها ومصالحها ولا ترى إلا حقوقها الذاتية التي تشهرها كسلاح في وجه الآخرين. يُنظر: يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر، **جدلية العلمنة: العقل والدين**، تعريب وتقديم حميد لشهب (بيروت: منشورات جداول، 2013)، ص 53.

(2) حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**، تقديم برهان غليون (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 141.

(3) زكرياء إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، مشكلات فلسفية معاصرة؛ 2 (القاهرة: مكتبة مصر، 1969)، ص 97.

(4) حسن صعب، **الإسلام وتحديات العصر**، ط 6 (بيروت: دار العلم للملايين، 1983)، ص 55.

(5) ينظر طه عبد الرحمن يقول: «فالتحام الأسرة - سواء كانت أسرة إنسانية كبيرة أو أسرة مجتمعية صغيرة - يشترط وجود الخُلُقية المشتركة، وحيث لا توجد أخلاق مشتركة، لا يوجد التحام». في: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 108.

(6) مصدق، ص 12.

الفصل الأول
هيلاري بوتنام نحو تأسيس موضوعية خاصة بالقيم الأخلاقية

توطئة

يُعد مفهوم الموضوعية من المفاهيم الملتبسة التي يكتنفها الغموض جرّاء تعدد تعريفاتها وتلوّنها بلون المباحث التي توظف فيها. ويكفي أن نشير إلى أنه داخل المجال الفلسفي وحده وقف لالاند، في سياق تتبعه أهم التعاريف التي نُسجت عن هذا المفهوم منذ الفلسفة السكولائية حتى حدود الفترة المعاصرة، على ستة تعاريف متباينة يحار الباحث في المفاضلة بينها وترجيح كفة تعريف من بينها على باقي التعاريف الأخرى، نظرًا إلى ما يشوبها من التباس عبّر عنه لالاند نفسه بقوله: «ملتبسة هي كل هذه الاستعمالات للكلمة»[7].

بَيد أن لالاند، وإن استبدّت به الحيرة في البداية، مثلما استبدت بنا، فإنه سرعان ما تخلص منها بأن أبقى على التعريف الثالث وأعرض عن التعاريف الباقية. وبنى اختياره على مسوغات ضمّنها المقتطف التالي: «نقترح عدم استعماله [يقصد مفهوم الموضوعية] إلا بالمعنى (ج)، أي بالرد الدائم لتعارض الذاتي والموضوعي إلى تعارض الأفكار أو الغايات الفردية فقط، والأفكار أو الغايات الصالحة عمومًا (...) فهذا التعارض واضح، مركزي، مطابق لاستعمال المؤرخين والعلماء، إنه يسمح بتمييز الذاتي من الموضوعي، في معظم الأحوال، بواسطة معيار اختباري ثابت. وهو فوق ذلك، يحتوي احتماليًا كل ما هو راسخ في التفريقات التي قيلت فيها هذه الكلمات»[8].

نخرج من هذا التعريف الذي استقر عليه رأي لالاند في النهاية بخصيصتين لمفهوم الموضوعية: **الأولى**، أن ما نحكم عليه بأنه موضوعي ينبغي أن ينطبق على جميع العقول؛ **والثانية**، أنه ينبغي إخضاع هذا الحكم لمعيار اختباري ثابت حتى نتأكد من عدم تلبسه بأي إسقاط ذاتي. وهما خصيصتان/ شرطان إن تيسر لنا أن نطبّقهما على المجالات الفكرية التي ترتبط بوقائع أو موضوعات تشكل مراجع يمكن الإحالة إليها والتثبت مما إذا كانت توجد فعلًا بالطريقة التي تزعم أحكامُنا أنها توجد عليها، فإن الأمر لا يتسم بالقدر نفسه من السهولة في ما يتعلق بمجال القيم التي يكاد يحصل الإجماع حول عدم توافرها على مضمون معرفي يمكن أن يُحكم عليه بالصدق أو الكذب[9]، فضلًا عن اصطدامها بعقبة أخرى لها صلة بالرهانات الأخلاقية والإنسانية التي دُفع بها إلى أقصى مداها في الفترة الراهنة، والمتمثلة في نزوع الأفراد نحو التعددية في القيم، وبحثهم الدائم عن جرعات أكبر من الحرية، ونفورهم، في المقابل، من كل تعميم ينمّط سلوكهم ويفرّغه في

قالب واحد حتى لو ارتدى هذا التعميم ثوب موضوعية أخلاقية تستهدف خير الجميع ومصلحته.

إن هذه الصعوبات لم تغب أبدًا عن ذهن بوتنام، حيث كان على وعي تام بأن النزعة الذاتية في الأخلاق هي الأكثر استساغة والأقرب إلى القبول والتقبل ما دامت تنسجم مع الثقافة الليبرالية الديمقراطية وتسير على خطى الحداثة، ثم بحكم أنها تسمح بتعايش مواطنين باعتقادات وأخلاق مختلفة، فتحافظ بذلك على مطلبين عزيزين على دعاة الحداثة: التعددية الأخلاقية والحرية الفردية. كما أنه كان مدركًا تمام الإدراك بأن غالبية الأشخاص، من الباحثين وغيرهم، تدعم الفكرة القائلة إن هناك مشاعر أخلاقية، لا صفات قيمية موضوعية[10]. لذلك، حرصًا منه على تجاوز هذه المآخذ على «الموضوعية الأخلاقية»، ارتأى بوتنام أن الموضوعية التي يريد الدفاع عنها في الأخلاق هي أقل صرامة من الموضوعية المتعارف عليها كلاسيكيًا، إنها موضوعية مرنة لا تشترط أن تكون اعتقاداتنا مسوغة في استقلال عن السياق الحاضن لها، كما لا تشترط أن تكون هذه الاعتقادات نهائية وثابتة. بمعنى آخر، إنها «موضوعية تجلو، بصورة أكثر وفاء، الممارسات (العادية والعلمية) الحقيقية التي نلجأ إليها في التصدي لما يعترضنا من إشكالات معرفية في أفق الوصول إلى بعض صيغ الإجماع العلائقي»[11]. وتبعًا لذلك، وقر في نفس بوتنام أن يتصدى لأصل المشكلة، بأن يعمل، كخطوة أولى، على تقويض التفرقة التي أضحت مسلّمة لدى البعض، بين الوقائع والقيم، حتى إذا أتى له ذلك، انتقل، في خطوة ثانية، إلى تبيان شروط الموضوعية ومقتضياتها التي يريد إرساءها في مجال القيم الأخلاقية، والتي يريدها أن تكون موضوعية مرنة تقف موقفًا وسطًا بين النزعة النسبية[12] والواقعية الميتافيزيقية[13].

أولًا: تهافت التفرقة بين الواقعة والقيمة

استأثرت التفرقة بين الواقعة (Fact) والقيمة (Value)، أو بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، باهتمام الفلاسفة[14]، وأثارت بينهم نقاشًا عميقًا وخصيبًا، انتهى بهم إلى طائفتين اثنتين: طائفة ترى أن هناك هوّة لا يمكن ردمها بين الواقعة والقيمة؛ فالأولى ذات طابع تقريري، تمتلك مرجعًا (الواقع) يمكننا العودة إليه للتثبت من صحتها ومن ثم من موضوعيتها، أما الثانية فذات طابع تقديري، لا تمتلك واقعًا ماديًا يُمَكّن من تحديد درجة صدقيتها وتقدير موضوعيتها. وأكثر من تبنى هذا الموقف هم الوضعيون المناطقة وجل المشتغلين بالفلسفة التحليلية الذين كانت آراؤهم ومناهجهم مهيمنة على كليات الفلسفة في الجامعات الأنغلوسكسونية إلى حدود منتصف القرن العشرين، حيث ذهبوا، انسجامًا مع موقف ديفيد هيوم القاضي بأن هناك ثغرة لا تنسد بين القول الوجودي والقول الوجوبي[15]، إلى أن القيم والوقائع تمثلان مجالين مختلفين تمامًا، ومن المستحيل استنتاج أحدهما من الآخر، مسوغهم في ذلك أن القيم لا يمكن إخضاعها لمعيار القابلية للاختبار التجريبي كما هي حال الوقائع، لعدم امتلاكها محتوى معرفي يمكن الإحالة إليه في الواقع، ومن ثم فهي لا تعدو أن تكون أشباه تصورات أو مجرد أحكام ذاتية تقع خارج المناقشة العقلانية. وفي مقابل هذه الطائفة من الباحثين، برزت طائفة ثانية يرى أصحابها أن التناقض بين الواقعة والقيمة هو

مجرد تناقض ظاهري، وأن التفرقة بينهما هي مجرد عملية متكلفة ناتجة من الصنعة الفلسفية، لأنه يصعب، كما سيأتي بيانه، أن نفصل بسهولة بين ما يعود إلى الوقائع وما يعود إلى القيم، أو أن نجزم بشكل قاطع بموضوعية الأولى وذاتية الثانية.

انحاز بوتنام إلى الفئة الثانية؛ فهو وإن كان يعترف بأن بين القيم والوقائع اختلافًا وتمايزًا، إلا أنه يرفض أن نقطع بينهما، أو أن نعدّهما زوجًا متعارضًا تعارضًا حاسمًا، لأن «كل حقيقة واقعية محملة بالقيم، وكل واحدة من قيمنا تؤدي إلى حقيقة واقعية ما»[16]، إنهما تقعان على خط واحد متواصل والاختلاف بينهما هو اختلاف درجة فحسب لا اختلاف نوع.

لا تعدّ هذه الفكرة التي ينافح عنها بوتنام هنا إبداعًا خاصًا به، بل نحن نلفيها حاضرة لدى سلفه جون ديوي الذي سبق له أن أكد حضور القيم في كل شكل من أشكال الخبرة الإنسانية، وأن « كل بحث موجه، وهذا العنصر من التوجيه القائم على فكرة القيمة ينطبق على العلم كما ينطبق على كل شيء آخر؛ إذ في كل جهد علمي خطوات متتابعة مستمدة من التقديرات أو التقويمات، مثل القول إنه خليق بنا أن نبحث هذه الوقائع كمعطيات أو شواهد، أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك، فأحكام القيمة إذًا هي أحكام عن شروط ونتائج ما نجربه من أشياء، أحكام عما ينبغي أن ينظم تكوين رغباتنا ومطالبنا ومتعنا، لأن ما يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسية لتصرفنا الشخصي والاجتماعي»[17].

كان مسعى بوتنام من وراء تقليص الفجوة بين الوقائع والقيم أن يثبت أن العلم والأخلاق يشتمل كلاهما على قيم، وبالتالي ما عاد مقبولًا ولا سائغًا أن ننسب الموضوعية للعلم ونستثني الأخلاق منها بدعوى أن العلم قلعة مشيّدة في الهواء تتناول الوقائع في حال نقائها وصفائها بعيدًا عن أي حضور للذوات التي تدرسها سواء من قريب أم من بعيد، وأن كل ما تفرزه العلوم الإنسانية من نتائج لا يعدو أن يكون وعيًا خصوصيًا حول الوقائع، وليس هو الوقائع ذاتها. فهذا المنظور أمسى متهافتًا ومتجاوزًا بعدما أقر العلم ذاته أن تدخل الذات في بناء المعرفة بات واقعًا إبيستمولوجيًا. وعلى ذلك، لَزمنا أن نعترف بأن العلم والأخلاق يمتلكان القدرة على بلورة نتائج يمكن وسمها بالموضوعية، وهي الفكرة التي تبنّاها بوتنام وكانت دافعه لبلورة موضوعية على مقياس القيم الأخلاقية، تختلف مرتبتها بكل تأكيد عن الموضوعية التي نعثر عليها في العلم، لكن الإقرار بها من شأنه أن يعيد الجدية للتناول البحثي في مجال الأخلاق، وأن يرتقي بالدراسة الأخلاقية نحو آفاق تسمو بها نحو العلمية[18].

أرسى بوتنام دعائم منظوره هذا الذي استهدف تقويض التفرقة بين الواقعة والقيمة، من جهة، وإثبات إمكان اتّسام القيم الأخلاقية بالموضوعية، من جهة ثانية، على ثلاث حجج متفاوتة القوة رآها قمينة بتعضيد موقفه وإقناع الخصوم به:

الحجة الأولى المسماة «حجة القيم الإبيستمية»، حاول أن يثبت من خلالها أن العلوم الدقيقة تشتمل بدورها على قيم، وبالتالي فهي ليست بالصلابة الموضوعية التي تدعيها.

والحجة الثانية المسماة «حجة التعددية التصورية»، استوحاها من البراغماتية الأميركية الكلاسيكية ليرسي

بها تصورًا يقر بتعددية المناظير الممكنة، ومقوضًا في الوقت نفسه أركان الواقعية الميتافيزيقية التي تنافح عن أحادية المنظور الوصفي للعالم (نظرية المطابقة).

كان غرض بوتنام من وراء سَوقه هاتين الحجتين أن يتمكن من تليين موقف المنافحين عن موضوعية العلم وإضعاف ثقتهم المفرطة في تصورهم الحقيقة، وفي المقابل تقوية موقف العلوم الإنسانية، والأخلاق في مقدمها، وإعادة الاعتبار إلى تصوراتها في أفق الإقرار لها بموضوعية على مقياسها.

أما الحجة الثالثة، «حجة المفاهيم الأخلاقية السميكة»، فلا نجانب الصواب إذا قلنا إن بوتنام جعلها اللبنة الأساسية التي شيّد عليها أركان موضوعيته المرنة في الأخلاق، حيث سعى من خلالها إلى إثبات أن هناك مفاهيم هجينة يتوالج فيها ما هو وصفي بما هو معياري، وبالتالي تمثل منطقة رمادية بين الوقائع الخالصة والقيم الخالصة، يمكن اتخاذها دليلًا ساطعًا على إمكانية رأب الفجوة بين القيم والوقائع، ومن ثم إعادة الموضوعية إلى مبحث الأخلاق دونما حرج.

ولنمضِ اللحظة إلى بسط القول في كل حجة على حدة:

1- حجة القيم الإبيستمية

استند بوتنام في حديثه عن اختراق القيم العلم إلى موقف أسلافه من البراغماتيين: بيرس، جيمس، ديوي، الذي يقضي بأن القيم والأحكام المعيارية تخترق مختلف أشكال الخبرات البشرية بصرف النظر عن طبيعة الموضوعات التي تتناولها أو المناهج التي تتوسل بها في دراستها. وما تفيده وجهة النظر هذه في ما يتعلق بفلسفة العلم، هو أن الأحكام المعيارية ضرورية لممارسة العلم نفسه، وأنه لا مناص للعالِم، سواء أكان واعيًا بذلك أم لا، من تبني قيم مثل «التماسك» و«الاتساق المنطقي» و«المقبولية» و«المعقولية» و«البساطة الوظيفية» وما على شاكلتها من القيم المسماة «إبيستمية»[19] (Epistemic Values) التي تساهم، لا محالة، في توجيه مسار البحث العلمي من دون أن تَثْبُت صحتها تجريبيًا. وهو ما يشي بأن العلم يرتكز بدوره في بلورته نتائجه على ما ليس علمًا، أي إنه يستند إلى قيم تختلف بكل تأكيد عن القيم الأخلاقية، إلا أنها تظل مع ذلك قيمًا تؤثر في العلم من خارج العلم، وتُملي على الباحث ما يتم عدّه وصفًا ملائمًا للواقع، مانحةً الدليل على أن أحكامنا العلمية، مبنية في النهاية تبعًا لاختياراتنا[20]؛ فنحن لسنا موجودات عقلية محض تتولد معتقداتنا كلها من اقتناع عقلي وبداهة منطقية – كما أن الصدق ما عاد فكرة بسيطة، أو نسخة سلبية عن الموجود «الواقعي» المستقل عن العقل، والمستقل عن الخطاب، فهذه الفكرة تهاوت تحت ضربات النقد الكانطي، ونقد فيتغنشتاين وفلاسفة آخرين[21] – بل إن عامل «الاختيار (Option) هو الذي يحدد اعتقادنا (Belief) إلى حد كبير. ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا، بل إننا حتى إذا اعتقدنا أن هناك حقًا، وأن عقلنا مُيَسر لإدراك هذا الحق، فإن هذا الاعتقاد نفسه إن هو إلا تعبير عن رغبة وجدانية تدخل فيها بعض عناصر إرادية وأخرى اجتماعية»[22].

بذلك صار من الجائز لنا أن نجزم مع جون ديوي – ومعه بوتنام – بأن كل بحث هو بالضرورة موجّه، وأن هذا العنصر من التوجيه بواسطة فكرة القيمة ينطبق على العلم كما ينطبق على كل شيء آخر؛ إذ في كل جهد علمي خطوات متتابعة مستمدة من التقديرات أو التقويمات، مثل القول إن من الجدير أن نبحث هذه الوقائع كمعطيات أو دلائل، أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك، أو إجراء هذا الحساب أو ذاك ... وهكذا. فأحكام القيمة إذًا هي أحكام عن شروط الأشياء المجربة ونتائجها، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومطالبنا ومُتعنا، لأن أي شيء يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسية لسلوكنا الشخصي والاجتماعي[23].

أورد بوتنام مثالًا على ذلك، اعتبره حجة دامغة على تحكم القيم الذاتية بانتقاء النظريات العلمية وترجيح كفة إحداها على الأخرى، مقتضاه أن الجماعة العلمية المكلفة بالتحكيم بين النظريات العلمية وانتقاء النظرية الأصدق بينها، أو التي تستجيب للشروط العلمية المطلوبة، اختارت نسخة ألبرت أينشتاين حول نظرية النسبية وفضلتها على نظرية وايتهد، وذلك خمسين سنة قبل أن يتم تخيل أول تجربة تسمح بالمفاضلة بين النظريتين، وتمثلت الحجة التي بنت عليها لجنة الانتقاء حكمها آنذاك في توافر ميزتين في نظرية أينشتاين غابتا عن نظرية وايتهد: البساطة والملاءمة، جاءتا متسقتين مع نظرية حفظ الحركة التي أُقرت والمصادقة على صحتها في حينها[24].

لا يقتصر تاريخ العلم على هذا المثال وحده، بل ينطوي على أمثلة وشواهد عدة تصب جميعها في هذا الإطار وتزكي لطرح نفسه، يمكن أن نذكر من بينها، على سبيل المثال لا الحصر، الانتقال الذي جرى في تاريخ العلم من فكرة أن الأرض هي مركز النظام الكوني إلى فكرة أن الشمس هي المركز، أي من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، حيث لا يخفى على المتخصصين أن هذا الانتقال لم يتم بناء على اكتشاف العلماء لزيف نظام مركزية الأرض، وصحة نظام مركزية الشمس، بل جرى التخلي عن الأولى لأن الثانية أبسط وتُمكّن من توقع تنبؤات أفضل بالكسوفات، واختلاف المناظر وما أشبه[25]. وهذا إنما يكشف مجددًا عن أن الفيصل في العلم لم يكن من داخل العلم، أي إنه لم يرتبط بالوقائع ذاتها التي تمثل موضوع البحث العلمي، وإنما ارتبط بأمور تقع خارج العلم، أمور تخص على وجه التحديد قيمتين من قيم الباحث المشرف على هذه الوقائع: البساطة والأفضلية.

على ذلك، يمكن القول أن بوتنام وجد ما كان يبحث عنه ليثبت، خلافًا لما يدّعيه الوضعيون المناطقة، أن العلم يستند بدوره في اشتغاله وبلورته نتائجه إلى قيم، وأنه لا يصف العالم من وجهة نظر محايدة كما ترسّخ في الأذهان، أو من وجهة نظر العين الإلهية كما يزعم دعاة الواقعية الميتافيزيقية الذين يرون أن الحقيقة الجديرة بالاعتبار هي تلك التي تطابق الأشياء كما هي في الواقع، وأن الوصف الحقيقي هو ذاك الذي يستطيع أن يُحصل تمام الموضوعية من خلال جعل اللغة تستعيد الشيء في ذاته، أي في صورته الخام التي لا بصمة فيها للذوات البشرية. وتصدى بوتنام بقوة لأصحاب هذا الموقف، رواد الوضعية المنطقية تحديدًا، حيث تبيّن له أنهم على الرغم من محاربتهم الطويلة الميتافيزيقا بتبنّيهم معيار القابلية للتجريب وحرصهم على تحديد مجال

الواقع بدقة واستبعاد ما اعتبروه «ترّهات ميتافيزيقية»، فإنهم قد سقطوا في ما أفنوا عمرهم في محاربته (أي في الميتافيزيقا)، حين نظروا إلى العلم نظرة تأليه تُصوره حائزًا تمام الموضوعية ومحايدًا حيادًا مطلقًا بالنسبة إلى الاعتقادات الذاتية والقيم، وهو ما قادهم إلى عدّه أفضل نمط مؤهل لوصف العالم كما هو في ذاته مقارنة بباقي المباحث الأخرى التي يزعمون أنها لا تقدم عنه إلا تصورات وانطباعات ذاتية.

وأمكن لبوتنام أن يرصد في منظور الوضعيين خطأين اثنين:

أولهما، أن العلم لا يشتغل دائمًا بطريقة تجريبية دقيقة، فهو يفترض عناصر نظرية غير قابلة للاختبار التجريبي، ما يفيد بأنه لا يسلك دائمًا وفق الصورة المثالية التي يزعمها لنفسه، وبالتالي لا شيء يبرر إصرار الوضعيين على ضرورة اتباع باقي المباحث لهذا الأنموذج لتتمكن من إنتاج توصيفات صحيحة للعالم.

ثانيهما، إن العلم ليس أفضل نمط لوصف العالم، لكنه أحد الأنماط الممكنة، فهو نمط وصفي أو معجم اختُرع لتحقيق بعض الأهداف، لذلك فهو يرتهن كغيره من المعاجم الأخرى بمصالح أولئك الذين يمارسونه وقيمهم، ولا يحظى بأي امتياز إبيستمولوجي خاص. وبموجب ذلك نستطيع أن نقول إنه إذا كانت هذه القيم الإبيستمية تسمح لنا بتقديم وصف صحيح للعالم، أو أنها بتعبير مخفف، تمكّننا من وصف العالم بصورة أكثر دقة مما يمكن أن تفعله غيرها من أصناف القيم الأخرى، فإن هذه الرؤية بدورها إنما نُكوّنها عبر عدسات هذه القيم ذاتها، بمعنى أن هذه القيم لا تقبل أبدا تبريرًا خارجيًا وليس بإمكانها ذلك حتى لو سعت إليه[26].

بالطبع لا يعد هذا التصور الذي يبديه بوتنام هنا تقليلًا من شأن العلم أو تبخيسًا لقيمته، فهو عالِم قبل أن يكون فيلسوفًا، تستهويه دقة العلم وما حققه من إنجازات، إلا أنه يرفض أن ينظر إليه كما لو كان على تماس مع الواقع الموضوعي، أي مع الأشياء في ذاتها، أو أنه وحده من يقوى على إنتاج وصف محايد للعالم أكثر اكتمالًا وملاءمة، وباختصار يرفض بوتنام أن يصير العلم ميتافيزيقا الغرب المعاصر، ويرى في المقابل أن هناك مباحث أخرى تقدم إلينا توصيفات للعالم وفق مناظير لا قِبل للعلم بها، وهي مناظير لها نصيبها من الملاءمة والصحة، مَثَلها في ذلك مَثَل ما يقدمه العلم، كما سيتبن لنا في الحجة الموالية.

2- حجة التعددية التصورية

تفيد التعددية التصورية أنه لا يمكن عند وصف العالم تشكيل نسخة مطابقة عنه في الذهن، بما أن العالم يقبل توصيفات تختلف وتتباين من دون أن يلغي بعضها بعضًا؛ فالعالم بحسب بوتنام لا يملك بنية تصورية ملازمة له، وادعاء عكس ذلك يجعلنا نستنتج أن العالم يمتلك لغته الخاصة، وهذا محال، فنحن نبني العالم بفضل مفاهيمنا وتصوراتنا الخاصة؛ إذ يمكننا أن نشكله بطرائق مختلفة من دون أن يكون بإمكان أي طريقة أن تزعم أنها تصف العالم كما هو، ما دامت «أفكارنا عن الأشياء ليست نسخًا عن الأشياء المستقلة عن العقل»[27].

لم يكن في مقدور بوتنام أن يثبت منظوره هذا المنافح عن تعددية التصورات إلا من خلال تصديه للموقف الذي يتبنى أحادية التصور، ممثلًا في الواقعية الميتافيزيقية، أو الواقعية الخارجية وفق مسمى آخر، التي يرى أصحابها أن هناك عالمًا واقعيًا قائمًا بذاته يوجد في استقلال تام ومطلق عن تمثلاتنا وأفكارنا ومشاعرنا كلها، وأن هناك طريقة واحدة موضوعية توجد عليها الأشياء والموضوعات المؤلفة لهذا العالم، إما أن نفلح في إدراكها فيكون تصورنا صحيحًا أو نخفق في ذلك فيكون تصورنا زائفًا. والأدهى من ذلك كله، بحسب بوتنام، أن يتم عزو هذا التصور للعلم، تستثنى باقي المباحث الأخرى بدعوى أن نتائجها هي محض إسقاطات ذاتية لا قِبل لها بإدراك موضوعات العالم كما هي في ذاتها.

تكمن الفكرة التي يدافع عنها بوتنام بهذا الخصوص، في القول إن العالم في ذاته ليس له بنية تصورية جوهرية، وكل زعم بذلك يفضي إلى القول إن العالم يحمل معناه في ذاته، وهذا أمر غير ممكن الحدوث، لأن توصيفاتنا تبني الحقيقة ولا تكتشفها.

لا يفيد هذا القول إن بوتنام ينفي وجود العالم الخارجي على شاكلة ما فعله الأسقف باركلي ومن حذا حذوه من الفلاسفة الذين اعتبروا أن ما نظنه عالمًا ماديًا لا يعدو في حقيقته أن يكون مجموعة من الأفكار المرتبطة بحالاتنا الشعورية، مؤكدين بذلك أن الواقع الحقيقي الوحيد هو واقع «الأفكار» و«المثل» لا غير؛ إذ عبّر بوتنام في فصل «أدمغة في وعاء» ضمن كتاب **العقل والحقيقة والتاريخ** [28] عن عدم اتفاقه مع هذا التصور تمامًا، وبدا له أنه اشتط في التفكير المجرد حتى انقطعت صلته بالواقع، أما هو فلا شك لديه في وجود العالم خارج تفكيرنا، بل ما يرفضه هو أن يكون للعالم القابع في الخارج بنية تصورية جوهرية، على توصيفاتنا أن تعيد إنتاجها لتزعم لنفسها الصحة والصلاحية.

إن فكرة وجود العالم في الخارج (out there)، أي خارج أذهاننا لا تطرح مشكلة على الإطلاق بالنسبة إلى بوتنام، أما ما يطرح مشكلة بالفعل فهي الفكرة التي تزعم وجود الحقيقة خارج أذهاننا، لأنها بذلك تخلط بين العالم وخطابنا عن العالم؛ فأحكامنا بالصدق أو بالكذب لا تطال العالم في ذاته، بل تطال العبارات التي نوظفها لوصفه. وما دام الصدق والكذب خاصيتين للعبارات وليس للعالم، فإن الحقيقة لا يمكنها أن توجد في الخارج، بل توجد مبطنة في اللغة، فيصبح بموجب ذلك من المتعذر أن نصف العالم في استقلال عن المصطلحات التي نصفه بها، والتي تضفي على العالم بنية ليست من صميمه، وإنما هي نتاج المفاهيم التي نوظفها في فهمه ووصفه.

بهذا الموقف يكون بوتنام قد اختار السير على خطى إيمانويل كانط الذي سبق له أن لاحظ أن توصيفاتنا لا تعيد إنتاج البنية الجوهرية للعالم أبدًا، بل تعمل على تقسيم العالم تبعًا لمقولات يمنحها المخطط التصوري الذي نوظفه عليه. ولا يكتفي بوتنام بذلك وإنما يرى أن النتيجة الطبيعية لما أقره كانط هي أنه لا وجود لنسق تصوري يمكننا من خلاله أن ننتج صورة وافية عن العالم تستعيده كما هو في ذاته.

لا نريد أن نسترسل في ذكر المطاعن التي وجهها بوتنام إلى الواقعية الميتافيزيقية وتصوّرها الأحادي للعالم، لكن حسبُنا القول إن موقفه يمثل من حيث المبدأ امتدادًا للإرث البراغماتي الأميركي الذي عمد

أعلامه، تفاديًا للسقوط في أحد التطرفين: الواقعية الميتافيزيقية والنزعة النسبية، إلى تحصين موقفهم بمبدأين أساسيين: أحدهما يقوم على إقرار دينامية السياق، ويقوم الآخر على رفض الشك الديكارتي، نعرضهما هاهنا باقتضاب شديد:

– تفيد النزعة السياقية أن المشكلات كلها التي نواجهها في طريقنا نتصدى لها ونعالجها دائمًا من داخل السياق الذي ننتمي إليه، والذي يشمل كلًا من الوضعية الموضوعية التي نوجد فيها، إضافة إلى الخلفية الثقافية التي تمدنا بالمفاهيم التي نتمثل من خلالها هذه الوضعية. وهذا يعني أننا لا نستطيع أبدًا أن نبني تصورًا أو نشيّد حكمًا بمعزل عن الخلفية الثقافية الحاضنة لنا، وعبثًا نحاول إيجاد نقطة ارتكاز خارجية، نستند إليها في معالجتنا الموضوعات والمشكلات التي تعترضنا. فنحن لا ندرس وقائع خام تقع هناك، محايدة ومستقلة عنا وعن إدراكاتنا، بل نتفاعل مع الموضوع الذي ندرسه، ونتدخل في بنائه، لذلك يمكننا القول إن لكل ذات باحثة له نصيبًا ودورًا نشيطًا في فهم العالم وإدراكه، وأن معنى العالم هو نتاج تفاعل الذات العارفة بموضوع المعرفة ولا يقع خارج العالم، كما يزعم بعضهم.

لئن كنا لا نستطيع فكاكًا عن السياق الثقافي الذي نمتح منه أدواتنا المفاهيمية الضرورية لحل المشكلات التي تعترضنا في أثناء بحوثنا، فإن ذلك لا يفيد البتة أن هذا السياق هو ماهية قارة وثابتة، أو أنه كيان منغلق على ذاته، وإنما هو على خلاف ذلك أشبه ما يكون بفضاء مفتوح معرّض لمؤثرات عدة تَحُول دون حفاظه على ماهيته الأولى، ونحن نستند إلى بعض عناصر هذا السياق كي نصلح عناصر أخرى. بمعنى أن المجتمعات تعرف خلال حِقبها المختلفة ظواهر عدة تنكر وجودها أو ترفض الاعتراف بها، بل وتحاربها أحيانًا، إلا أن الوضع لا يظل كذلك على الدوام لأن عجلة الزمن لا تتوقف عن الدوران، والواقع ما يفتأ بدوره يتغير ويتجدد، وبتجدده تتجدد المناظير وتتغير الرؤى فيصير ما بدا مستحيلًا في وقت معين ولا سبيل إلى تحققه، أمرًا ممكنًا تزداد احتمالية تقبله أكثر فأكثر كلما زادت الشروط المطلوبة لتحققه. الأمر الذي يشي بأن معظم الحقائق يعيش على نظام مالي قوامه الاستدانة، وفق تعبير وليم جيمس، وتظل أفكارنا ومعتقداتنا سارية المفعول ما دام الناس يتقبلونها من دون تحد أو توجس، مَثَلها في ذلك كمَثل أوراق النقد التي تظل محتفظة بقيمتها ما دام الناس يتداولونها في ما بينهم[29].

كي يظل بوتنام على توافق مع موقفه هذا، عمد إلى التمييز بين الحقيقة التي لا يعترف بوجودها ولا يرى من سبيل للوصول إليها في ظل خضوع الواقع لمخططاتنا المفهومية، والإثبات المضمون (Warranted Assertibility) الذي يتبناه ويراه أقرب للاستساغة من الحقيقة بحكم أنه اعتقاد لا نستطيع أن نجزم بأنه صادق أو كاذب، لكنه مع ذلك مبرر بعلل عقلية كافية. وربط بوتنام هذا التمييز بمسوغين اثنين: **أولهما** أن الحقيقة هي من حيث التعريف ثابتة، في حين أن ما هو مبرر عقليًا هو دائمًا عرضة للتغيير؛ ويمكننا أن نمثل لذلك بفكرة «تسطّح الأرض» التي لا نقول عنها إنها كانت حقيقية لحظة اكتشافها منذ ثلاثة آلاف سنة، بل نقول إنها كانت مبررة عقليًا وقتئذ؛ **وثانيهما** أن الحقيقة تقبل قيمة صدقية ثنائية، بمعنى أن أي حكم نصدره في شأن قضية معينة لا يمكنه أن يخرج عن إحدى صورتين: إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا ولا شيء آخر. أما الإثبات المضمون فخاصيته أنه يقبل مناطق رمادية، في صورة إثباتات تتفاوت درجات صحتها تبعًا

لاختلاف قوة المبررات التي تستند إليها، حيث يمكننا القول إن الملفوظ «أ» مبرر بصورة أفضل من الملفوظ «ب» الذي هو بدوره مبرر بصورة أفضل من «ج»... وهكذا[30].

بيد أن الحقيقة، في ما يرى بوتنام، ليست مستقلة بكيفية مطلقة عن الإثبات المضمون، وإنما هي مستقلة عنه بالنسبة إلينا هنا والآن. إنها بمعنى ما تُعادل وضعية الإثبات المضمون في شروط إبيستمية مثالية. وضعية يشبّهها بوتنام بالسطوح المستوية عديمة الاحتكاك، من حيث إننا نقر بوجودها لكننا نعجز عن الوصول إليها أو حتى أن نكون على يقين من اقترابنا منها قربًا كافيًا[31]. ولجأ بوتنام إلى هذه الصيغة المعدلة كي يتفادى السقوط في النزعة النسبية، وكي يعزز موقفه الذي يقضي بأن أفكارنا تتطور ومناظيرنا تتحسن دونما حاجة إلى أي تأثير من خارج السياق؛ إذ وحدها دينامية السياق تكفي لإحداث التغيير المطلوب. وهو الموقف الذي يتبناه البراغماتيون عمومًا ويطلقون عليه «مذهب التحسن» (Méliorisme)، والذي يفيد أن رؤانا عن العالم مهما بدت صلابتها فهي لا تثبت على حال واحدة، وإنما تتسم بالمرونة وقابلية التحسن، وهو ما أفضى إلى استبدال التعارض الكلاسيكي بين عالم الظواهر (ما نعتقد في صحته) وعالم الحقيقة (ما هو صادق بالفعل) – الذي لا سبيل للعقل البشري إلى الفصل فيه – بالتعارض بين الماضي والحاضر، بمعنى أن كل ما نحتاج إليه كي نثق في إمكانية الارتقاء بصحة وصفنا للعالم يومًا ما هو أن نعرف بأن المستقبل سيكون أفضل من الحاضر، وأن عقلانيتنا غدًا (مع ما يتولد منها من أحكام) ستكون أفضل من عقلانيتنا اليوم[32]، مع التنبيه إلى أن بوتنام لا يستعمل لفظ «أفضل» هنا بمعنى «أفضل بحسب اعتقاد الغالبية العظمى من نظرائنا الثقافيين»، وإلا سقطنا في النزعة النسبية الثقافية، بل يعني بذلك «أفضلية» تتعالى على الثقافات وتسمو فوقها مع بقائها على صلة بها. كيف ذلك؟

يرى بوتنام، في تحول عجيب، لكنه محمود، في مواقفه[33]، أن «ما ينبغي أن يكون» إنما يصدر دائمًا «عما هو كائن» ويرتد إليه، لذلك دعا إلى تعديل جذري في طريقة التفكير التي استحوذت على التأمل الفلسفي والبحث العلمي عن الإدراك منذ القرن السابع عشر، والتي كانت ترى أن مَلَكَاتنا الذهنية ليس في مكنتها أن تصل بصورة تامة إلى الأشياء في ذاتها، بمعنى أننا لا نقوى على إدراك موضوعات العالم في وضعها الخام، بل فقط عبر وساطة تتمثل في إعادة إنتاج ذهني للموضوع المدرك. بما يفيد أن الموضوعات الموجودة في العالم تسبب الإدراك الذي نكَونه في شأنها من خلال تشكيل صورة ذهنية عنها، وبذلك يتعذر علينا النفاذ إلى موضوعات العالم بصورة مباشرة، بل فقط إلى الصور الذهنية التي تكونت لدينا عن هذه الموضوعات، والتي تصبح بموجب ذلك بمثابة مرايا تعكس العالم الخارجي. ويرى بوتنام أن هذه النظرية السببية عن الإدراك إنما تولدت من المنظور الريبي/ الشكي الذي بلوره رينيه ديكارت، والذي يقضي بأنه لا شيء يضمن أن الصورة الذهنية المتولدة من الموضوع توافق تمامًا الموضوع كما هو على الحقيقة في الواقع، بل أثبتت تجربة الحُلم أن باستطاعتنا تكوين صور ذهنية عن موضوعات لا صلة لها بالواقع نهائيًا. ويعتقد بوتنام أن هذا المنظور هو الذي قادنا رأسًا نحو النزعة المضادة للواقعية التي ترى أن توصيفاتنا للعالم هي في الحقيقة توصيفات للعالم بحسب إدراكاتنا له ولا نملك أي وسيلة تمكّننا من معرفة ما إذا كان هذا العالم المدرك يوافق أو حتى يشبه العالم الحقيقي. باختصار نحن سجناء تمثّلاتنا، معزولون عن العالم.

الفكرة التي عارض بها بوتنام هذا التصور تمثلت في التعددية التصورية، على نحو ما بسطناها سابقًا، والتي تفيد بأن هناك طرائق عدة لوصف العالم، ترتهن بمفاهيمنا ومصالحنا واهتمامتنا. إلا أن هذا القول لا يفيد أننا نستطيع أن نصف العالم كيفما اتفق، بل نحن نستجيب له عندما نصفه، واستجابتنا هذه ليست استجابة علّية بل هي استجابة قائمة على علاقة معرفية. بمعنى أننا نصف جوانب من العالم هي من صميمه في استقلال عن تفكيرنا على الرغم من أننا لا نملك سبل النفاذ إلى العالم في صورته الخام. وما نبنيه عبر مفاهيمنا ليس محض صورة ذهنية عن موضوعات العالم، بل العالم الخارجي ذاته الذي ندركه مباشرة. فنحن منغمسون مباشرة في الواقع، وهذا الواقع هو ما نبنيه عبر مفاهيمنا عندما نقوم بتوصيفاتنا له. وتوصيفاتنا لا تدّعي تقديمها وجهة نظر العين الإلهية، بما أنها تعكس بالضرورة منظورنا الخاص، لكنها تتمكن، مع ذلك، من تضمين اللغة بعض الجوانب التي تنتمي بصورة جوهرية للواقع الخارجي الموصوف.

– أما في ما يتعلق برفض الشك الديكارتي، فتجدر الإشارة إلى أن تشارلز ساندرز بيرس هو أول من بلور الرفض البراغماتي للشك المنهجي، معتبرًا أن من الهراء الاعتقاد بإمكان القيام بشك جذري في الصورة التي رسمها ديكارت، مسوغه في ذلك أننا لا نستطيع الشك في شيء ما لم يدعُنا داع إلى ذلك، فلا بد من أن تدفعنا أسباب قوية للشك في الشيء، مثلما لا بد من أن توجد أسباب قوية كي نعتقد في شيء ما. ومنذ أن صاغ بيرس موقفه هذا، أمسى رفض الشك الديكارتي فكرة مركزية داخل الاتجاه البراغماتي، وأضحى جل روّاده على قناعة تامة بأنه في كل مرة نقوم فيها ببحث معرفي جديد، فإننا نجرّ معنا مخزونًا من الافتراضات المسبقة التي نقبلها ونوظفها من دون مساءلة[34].

بهذا ما عاد هناك من مسوغ لقبول فكرة مسح الطاولة كما تبناها ديكارت التي تقضي بأنه بإمكاننا أن ننطلق في مجال الفكر من بداية غُفل، لأن هذه الفكرة وإن بدت متّسقة فكريًا وذات غاية نبيلة، إلا أنها متعذرة التحقق في الواقع بحسب بوتنام ومن يسير في ركبه من البراغماتيين، ما دام «العقل ليس ملكة منفصلة عن التجربة، أو قدرة متعالية تقتادنا إلى عالم أسمى يضم سائر الحقائق الكلية، وإنما العقل باطن في الطبيعة، مَثله في ذلك كمَثل أي شيء آخر له وجوده ودلالته في صميم التجربة. فليس هناك موضع للحديث عن «ذات» عارفة من جهة، و«موضوع» معروف من جهة أخرى»[35]، بل إن خبرتنا هي محصلة التفاعل الذي يتم بين الكائن وبيئته، وهذا التفاعل لا يمكن تفكيك عناصره وتبيان حدود الكائن فيه وحدود التجربة، لذلك علينا أن نبحث عن معايير تقود بحثنا وتنير طريقه وتقيه من الوقوع في الزلل من داخل نسق اعتقاداتنا المنغمس في السياق المتحكم بنا وليس من مكان خارجه؛ ومن العبث أن نحاول إيجاد «نقطة ارتكاز أرخميدية» محايدة وخالية من أي تصور أو اعتقاد، لأنه لا وجود لها فعليًا[36]، بل كل ما هو موجود هو مواقف واعتقادات وتصورات تخضع لعمليات مستمرة من التحويل والتعديل والهدم والبناء تستمر ما استمر الإنسان في الحياة.

لا يعدو ما أتينا على ذكره أعلاه أن يكون مهادًا حاول بوتنام من خلاله أن يوطئ الطريق أمام الإقرار للأخلاق بموضوعية على مقياسها، موضوعيةٌ وإن كانت لا ترقى إلى مستوى نظيرتها في العلوم الدقيقة إلا

أن من شأنها، كما قلنا سابقًا، أن تعيد الجدّية لدراسة موضوعات الأخلاق، كما يمكن النظر إليها باعتبارها دعوة موجهة إلى الباحثين، على اختلاف مناظيرهم ورؤاهم وسياقاتهم الثقافية، لإطلاعهم على أنه من الممكن رأب الصدوع والفجوات الموجودة بين مواقفهم الأخلاقية، وأنه من المتيسر، بالتالي، الوصول إلى رؤية أخلاقية مشتركة، موحدة وموضوعية على شاكلة ما يتم في العلوم الأخرى.

ثانيًا: الموضوعية المرنة: موضوعية على مَقاس الأخلاق

تعد موضوعية بوتنام «موضوعية مرنة» لأنها لا تشترط أن تكون اعتقاداتنا مسوغة في استقلال عن السياقات الثقافية، كما لا تشترط أن تكون هذه الاعتقادات نهائية وثابتة. إنها ببساطة حُكم مُجاز في وضعه الوجودي الفعلي يتخذ صورة موضوعية بعيدة كل البعد عن الدلالة التي أضفاها عليها أفلاطون، والتي ازدراها النسبيون وسخروا منها، واصفين إياها بالموضوعية الزائفة من منطلق أنها ترمي إلى الكلام من وجهة نظر مطلقة، منفكة عن جميع الظروف، وتصح في الظروف كلها[37].

الحال أن المرء يصعب عليه تصور «موضوعية» تساير السيرورة الطبيعية للسياقات الثقافية، تدور معها وتتخذ منها قاعدتها الموجّهة، لكن بوتنام لا يعدم مسوغات تعضد موقفه، ومن جملة هذه المسوغات أنه يرهن هذه الموضوعية بالمقبولية العقلية وليس بالحقيقة كما وضحنا سابقًا، والمقبولية العقلية وإن كانت نتاجًا متصلًا بسياقاتنا التاريخية ومدرجة داخل الزمانية وتدفقها المستمر، فإنها مع ذلك تبدو متسقة منطقيًا ومتّسمة بدرجة معينة من المعقولية في لحظتها الزمانية؛ ويكفينا دليلًا على ذلك أنه جرى الاعتقاد في القرون الوسطى أن النظام المَلكي هو الشكل الطبيعي والمناسب للحكم. وبُني ذلك الاعتقاد في حينه على معتقدات واقعية، لا يمكن إلا أن تُستهجن الآن، من جملتها أن الديمقراطية لن تفضي إلا إلى الفوضى والطغيان حتمًا[38]. وها نحن اليوم نستبدل هذا المنظور الذي كان «معقولًا» أيامئذٍ بمنظور مغاير يرى في الديمقراطية النظام الأنسب والأنجع للحكم.

بيد أن ربط المقبولية العقلية بالسياقات الثقافية لا يعني بالضرورة تبني أطروحة النزعة النسبية، لأن هذه الأخيرة تتسم، بحسب بوتنام، بالاعتباطية والفوضوية، في حين أن من الممكن، وفق المنظور البراغماتي للموضوعية الأخلاقية، تقديم تبرير عقلاني للمواقف الأخلاقية المغروسة في السياق؛ فليس لأن مقتنا للقتل، مثلًا، ينحدر من ثقافتنا، أننا لسنا قادرين على تبريره عقليًا؛ إذ قد نجيب مثلًا بقولنا: نحن نشجب القتل لأنه ممارسة فظة ومؤذية وتسبب آلامًا كبيرة. وهذه العلة تبدو لنا كافية لمقته وشجبه. أما أجوبة الاتجاه النسبي فلا تتعدى القول: القتل سلوك مقزز تأباه نفسي وتعافه، أو هو فعل يفوق طاقة تحملي، وهذا لا يمثل تبريرًا أخلاقيًا كافيًا، لأنه يجعل الإنسان مقياس كل شيء على حد تعبير بروتاغوراس، فيصير بالتالي كل سلوك أخلاقي مرهونًا بما يحس به الفرد ويستشعره في داخله، والحال أنه مهما كانت صور معرفتنا ومفاهيمنا عن العقلانية مختلفة، فإننا نتشارك برأسمال ضخم من الافتراضات والمعتقدات المتعلقة بما هو معقول حتى مع أغرب الثقافات التي تُجايلنا[39].

أضف إلى ذلك أننا عندما نريد إصدار حكم معياري معين، من منطلق يرتكز على القيم الرائجة داخل سياقنا الثقافي، فإن ذلك لا يفيد البتة أننا ننغلق داخل نسق القيم الخاص بسياقنا، لأن التبرير وإن كان متجذرًا سياقيًا فإنه يتطلع نحو صلاحية بأفق كوني، كما أن تَأَثُّر أحكامنا الأخلاقية بالسياق الثقافي الذي يمثل خلفية حاضنة لنا، لا يجعل منا سجناء داخله، وإنما نحن نستلهمه في البحث عن الأفضل والأنجع. ولهذا لا يجد بوتنام غضاضة في القول إنه ليس من الضروري أن يكون وصفٌ ما للعالم خاليًا من أي طابع ذاتي حتى يكون موضوعيًا، بل إنه يكفي أن تقوم بهذا الوصف ذات تامة العقلانية كي ننعته بالموضوعية، على اعتبار أن هذا الوصف وإن كان منطويًا على شيء من ذاتية الواصف (مرتبطًا بمفاهيمه واهتماماته)، فإنه يُعَد وصفًا ذاتيًا أكثر مثالية.

أما ما يتيح هذا العبور من الذاتي إلى الموضوعي في مجال القيم، ويضمن ألا تتحول المقبولية العقلية إلى وثوقية عمياء، فهو بحسب بوتنام، مستلهمًا في ذلك وجهة نظر جون ديوي، التقويم النقدي[40]، الذي يُمَكّننا من المساءلة المستمرة لوجهة نظرنا الأخلاقية، ومن الوقوف على جوانبها الإيجابية والسلبية، ورصد مدى قدرتها على «الصمود أمام النقد العقلي»[41]، كما يسعفنا في موضعتها مقارنة مع باقي المواقف الأخلاقية الأخرى، وموازنة المبررات التي يسوقها كل موقف والأخذ بأجودها وأصلبها ...إلخ.

لكن، هل يكفي النقد وحده لإيصالنا إلى الموضوعية الأخلاقية التي نصبو إليها؟ وأين نعثر على المعيار الذي يوجه هذا النقد ويمنعه من أن يحيد عن مجراه؟

ينظر بوتنام إلى النقد باعتباره أداةَ مراجعةٍ لا غنى عنها في تحقيق الموضوعية في القيم الأخلاقية إذا ما أحسنَّا توجيهه وقيادته، لكنه يرى أن من الأفضل أن يُترك الباب مفتوحًا أمام المعايير التي يمكنها أن تصلح لتوجيه هذا النقد، وأن نتعامل معها بقدر من المرونة تبعًا لما تقتضيه الوضعيات ويتطلّبه تغير السياقات، اعتقادًا منه أن إقدامنا على تعيين معيار بعينه واعتباره قاطعًا وحاسمًا من شأنه أن يفضي إلى صَورنة الموضوعية الأخلاقية، وهذه الأخيرة معرفة لا تقبل مثل هذه الصورنة، لأنها أقرب إلى المعرفة العملية منها إلى المعرفة العلمية[42]، فهي أشبه ما تكون بالمعرفة المتعلقة بفن الطبخ، حيث إن معرفتنا بما يشبع الأذواق، لا تفيد أن باستطاعتنا بلورة معايير نهائية، قابلة للصورنة، في ما يتعلق بالأذواق المطبخية. وكما أن الطباخ الماهر هو ذاك الذي يعرف كيف يمزج بين المكونات ليصنع وجبة دسمة ترضي أذواق زبائنه من دون أن يقوى على نقل معرفته هذه إلى غيره وإلا صار الجميع طباخين ماهرين على شاكلته، فكذلك الوضع بالنسبة إلى الموضوعية في الأخلاق، حيث إننا قد نهتدي إلى وصفة أخلاقية تسعفنا في حل مشكلات أخلاقية تؤرقنا، لكننا لا نستطيع أبدًا أن ندّعي أن ما اهتدينا إليه يصلح أن يُتخذ وصفة علمية تنجح في الظروف كلها وفي مجابهة وضعيات مشابهة[43].

مع ذلك، وجد بوتنام في المعيار الذي اقترحه سلفه جون ديوي خير موجّه للنقد في مجال الأخلاق، وهو معيار يقوم على ثلاث نقاطٍ يلزمنا استحضارها عند بلورتنا أي وجهة نظر أخلاقية؛ تكمن **أولاها** في رفض الشك المنهجي الديكارتي، وقد عرّجنا عليها في المحور السابق، وهي تفيد أنه ليس في مكنتنا أن ننطلق عند

بلورتنا وجهة نظرنا الأخلاقية من بداية غُفل، لأنه ليس في مستطاعنا أن نشك في مخزون اعتقاداتنا وقيمنا بكامله، بل إننا نستمد المعايير التي يمكنها أن تقود نقدنا وتوجّهه من داخل هذا المخزون ذاته. وسواء انصب مضمون بحثنا على ما كان يعتبر قديمًا «وقائع» أو على ما كان ينظر له كـ «قيم»، فنحن في الحالتين لا نكون أبدًا في الوضعية التي تخيّلها الفلاسفة الوضعيون بوصفها وضعية خالية من أي حكم قيمة ليس لنا فيها سوى مخزوننا من الاعتقادات الوقائعية؛ **ثانيًا**، إن معيار الحقيقة ليس رهنًا بالفلسفة وحدها، فهي لا تحظى بأي امتياز معرفي يجعل منها المالكة زمام الحقيقة في المعرفة، وبناء عليه فإن بإمكان جميع المباحث المعرفية وأشكال الخبرات الأخرى كلها أن تساهم في بلورة المعايير الكفيلة بإنتاج الحقائق. وفي هذا القول انتقاد صريح للاتجاه الوضعي الذي يتبنى منظورًا ضيقًا للعقلانية يقصره على مباحث بعينها وينفيه عن غيرها؛ **ثالثًا**، إننا وإن لم نعثر على معيار دقيق وحاسم يرسم لنا كيف نقود بحثنا، فإننا على الرغم من ذلك لا نوجد في وضعية رؤية ضبابية تمامًا، فنحن نتوافر على «ذكاء» وخبرة في مجال البحث يسمحان لنا بأن نَميز السبل الأكثر إخصابًا وإنتاجًا من غيرها، وبذلك ندرك أن ما يقود البحث الأخلاقي ويوجّهه، مَثله في ذلك مَثل أي بحث آخر، ليس طريقة مقعّدة (علمية) بشكل دقيق، نهائية وحاضرة باستمرار، وإنما إحساس نقدي يقظ وتطلع دائم نحو التحسن[44].

على الرغم من ثقته الكبيرة في إمكان تحقيق الموضوعية في مجال القيم الأخلاقية بالاعتماد على هذه المعايير المذكورة، أظهر بوتنام بعض الحذر في تعامله مع المفاهيم الأخلاقية، مبعثه ما وقف عليه من تمايز واختلاف في طبائعها، فهي ليست صنفًا واحدًا موحدًا ومنسجمًا، وإنما هي في الحقيقة على ضربين؛ صنف المفاهيم الأخلاقية السميكة، وهي لا تطرح مشكلة كبيرة في ما يتعلق بموضوعيتها بفعل اشتمالها على جانب وصفي يجعل إمكان التثبت من صدقها وموضوعيتها أمرًا متيسرًا إلى حد ما، وصنف المفاهيم الأخلاقية الدقيقة وهي التي تثير من الشقاق بين الفلاسفة أكثر من غيرها لعدم امتلاكها سندًا في الواقع يدعم وجودها ويسعف في التثبت من مطابقتها له.

حجة المفاهيم الأخلاقية السميكة

يرى بوتنام أن أهم ما يميز **المفاهيم الأخلاقية السميكة**، هو أنها لا هي وصفية خالصة ولا معيارية صرفة، بل هي شكل هجين ينطوي على الجانبين الوصفي والمعياري في آن واحد. واتخذ بوتنام من هذا الضرب من المفاهيم الأخلاقية حجة رد بها على الزعم المشترك بين دعاة النزعة الحدسية واللامعرفيين بأنه لا وجود لوقائع ملموسة يمكن للملفوظات الأخلاقية أن تحيل عليها، بما يفيد أن الأحكام الأخلاقية لا تمتلك محتوى معرفي، ومن ثم فهي لا تعدو أن تكون أحكامًا ذاتية متقلّبة لا سند لها ولا مرجع. وعلى الرغم من أن بوتنام لا يوافق على المفهوم التقليدي المتداول للصدق المعروف بـ«نظرية المطابقة»، الذي فحواه أن أي حكم كي يكون صادقًا أو يمتلك حقيقة موضوعية، يلزمه أن يحيل على واقعة موجودة فعليًا يكون صادقًا بفضلها، بمعنى أن عليه أن يصف بدقة شيئًا موجودًا فعليًا في الواقع[45]، ويعتبره تعريفًا ساذجًا ومتهافتًا

بدليل أن المنطق والرياضيات، وهما رأسُ العلم، ينطويان على حقائق نعترف بموضوعيتها من دون تردد، مع أننا على بيّنة من أن هذه الحقائق لا تحيل على أشياء يمكن معاينتها فعليًا في الواقع. أقول، على الرغم من ذلك، أبى بوتنام إلا أن يثبت أن في الأخلاق قيمًا تمتلك جانبًا وصفيًا، وتمنح لبعض الملفوظات موضوعًا تحيل عليه، ينعتها بالمفاهيم الأخلاقية السميكة، تسمح للملفوظات الأخلاقية التي تدخل في تكوينها بألا تكون غريبة أنطولوجيًا[46]. على أن الموضوعات التي تحيل عليها هذه المفاهيم الأخلاقية ليست موضوعات ميتافيزيقية من طبيعة أفلاطونية، بل هي موضوعات مادية أو أشياء محسوسة[47]، لأن بوتنام ومعه باقي البراغماتيين يرفضون، مثلما قلنا آنفًا، «كل نزعة عقلية تريد أن تجعل الشيء مكافئًا لفكرتنا عنه»[48].

تستمد هذه المفاهيم أهميتها، بحسب بوتنام، من كونها تجمع في الوقت نفسه بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، ما يجعل منها قرينة دالة على قدرة المفاهيم الأخلاقية على تجاوز مشكلة الغرابة الأنطولوجية التي توسم بها – والتي جعلت بعضهم ينعتها بأنها «أشباه قضايا»، أو يصنفها في خانة العبارات «فارغة الدلالة»– وبالتالي فهي قمينة بالبحث والتقصي شأنها شأن مختلف ضروب المعرفة، بل وفي مكنتها أن توصف بالصواب والخطأ بحكم امتلاكها مرجعًا يحددها ويدعم وجودها.

من جملة المفاهيم الأخلاقية السميكة التي قدمها بوتنام مثالًا موضحًا للتوالج والتداخل الحاصلين بين الوقائع والقيم، مفهوم «قاسي» الذي يمكننا أن نوظفه للتقويم، كما يمكننا أن نوظفه للوصف. ولنفترض، في ما يتعلق بالحالة الأولى، أن شخصًا استفسر مني عن معلم ابني مثلًا، وأجبته أنه «قاسٍ جدًا»، فأنا بهذا الحكم أكون قد انتقدته مدرّسًا وإنسانًا على حد سواء، أصدرت حكمًا معياريًا على شخصه ككل وليس عليّ أن أضيف: «إنه ليس مدرسًا جيدًا»، أو «إنه ليس إنسانًا طيبًا». يمكنني بالطبع أن أقول: «عندما لا يبدي قسوته يكون معلمًا جيدًا جدًا»، لكنني لا أستطيع أن أفصل ببساطة بين الوضعيات أو الحالات التي يكون فيها «طيبًا جدًا» والوضعيات أو الحالات التي يكون فيها «قاسيًا جدًا»، كأن أقول مثلًا: «إنه شخص قاسٍ جدًا، لكنه معلم جيد جدًا». أو كأن أقول «إنه معلم قاسٍ جدًا لكنه إنسان طيب جدًا»، من دون أن يلتبس الفهم على المستمع، لأننا ما إن نُلحق مفهومًا أخلاقيًا سميكًا (مفهوم القسوة في حالتنا هذه) بذات معينة إلا وينجم عن ذلك انطواء الحكم على شحنة معيارية ما حتى لو كان غرضنا الوصف لا غير. وهو ما يتضح لنا جليًا عندما يكتب مؤرخ عن حاكم معين بأنه «كان قاسيًا بشكل استثنائي» (استنادًا إلى أرقام ومعطيات حقيقية يمكننا التثبت من وجودها)، أو أن «قسوة النظام هي التي أفضت إلى نشوب عدد من التمردات». (اعتقالات، حالات تعذيب، قمع الحريات ...)[49]، فالهدف الأساس هو الوصف لكن المفهوم يوحي بنوع من الإدانة والمقت لسلوك القسوة هذا.

يمكننا أن نقيس على هذا المثال مفاهيم أخرى عدة يتداخل فيها الوصفي والمعياري، مفندة بذلك التفرقة المزعومة بين الواقعة والقيمة من حيث إنها تتيح لنا استخدامها في بعض الأحيان لغرض معياري، وأحيانًا أخرى كمفاهيم وصفية من دون أن ينجم عن ذلك أي تناقض[50].

لم يقتصر بوتنام في تبيان مراده من المفاهيم الأخلاقية السميكة على ما سبق ذكره، بل ذهب أبعد من ذلك

عندما عاد ليوضح الدور الذي يقوم به هذا الصنف من المفاهيم في علم الاقتصاد، معتمدًا على مقاربة المنظر الاقتصادي الهندي المعروف: أمارتيا سن (Amartya Sen).

أول ما استوقف بوتنام في هذه المقاربة هو ملاحظة استقاها من فيفيان والش (Vivian Walsh)، تفيد أن النظرية الاقتصادية الكلاسيكية لم تكن في منأى عن الاعتبارات الأخلاقية ولا هي كانت تستبعدها، حيث إن آدم سميث، الفيلسوف الأخلاقي وعالم الاقتصاد الاسكتلندي الذي يعدّ مؤسسَ علم الاقتصاد الكلاسيكي، لم يبحث أبدًا، بحسب والش، عن بلورة علم اقتصاد مستقل عن الأخلاق، بل إن هذا الأمر بدأ عرَضا مع ريكاردو الذي وجد نفسه غير مؤهل لمقارعة آدم سميث في ما يتعلق بالفلسفة الأخلاقية، ففضل التركيز في تَرِكة هذا الأخير على الجوانب الاقتصادية المحض وأعرض عن الجوانب الأخلاقية، ما جعل الباحثين ينعتون نظريته بـ «مقاربة المهندس»[51]، بحكم تركيزها على ما هو اقتصادي صرف وتجاهلها لما هو إنساني. ورأى والش أن اهتمام أمارتيا سن بالاعتبارات الأخلاقية يمثل عودة إلى الاقتصاد الكلاسيكي وبعثًا جديدًا لأصوله، يستهدف ربط ما هو علمي بما هو إنساني من منطلق أنه لا غنى لأي مقاربة اقتصادية عن نظام من القيم تتخذ منه معيارًا تهتدي به في تدبير شؤون المجتمع وتنظيم اقتصاده وفق مصالحه وحاجاته الأساسية، وأنه لذلك ما فتئ يلح على أن أحد أوجه النقص الرئيسة في النظرية الاقتصادية الحديثة هو تضييقها الرؤية السميثية (نسبة إلى آدم سميث) عن الإنسان، بإصرارها على توسيع الفجوة بين الاقتصاد والأخلاق[52].

يبقى بيت القصيد في ما توصل إليه سن ومعه بوتنام بخصوص هذه النقطة، أنه ليس هناك معيار واضح ودقيق يُمَكننا من إيجاد وضع اقتصادي ناجع محايد قيميًا؛ مسوغهما في ذلك أن الحكم الذي نحمله عن ما نأمله اقتصاديًا ونبتغيه، يرتبط ضرورة بالتصور الذي نحمله في أذهاننا عن التنظيم الأمثل للحياة الاجتماعية، وهذا التصور يرتهن، كما لا يخفى، بقناعاتنا ومن ثم بقيمنا الأخلاقية. وبذلك تغدو الأخلاق هي المسؤولة عن تحديد الشروط الجيدة والملائمة للحياة الإنسانية، وليس على الاقتصاد إلا أن يجد الوسائل الأكثر نجاعة لخلق هذه الشروط وبلورتها على أرض الواقع[53].

كشفت مقاربة أمارتيا سن عن «القدرات»، التي نسج خيوطها حول كثير من المفاهيم الأخلاقية السميكة، على أن علم الاقتصاد لا يمكنه التغاضي عن مجموعة من الاعتبارات الأخلاقية، إذا كان يطمح للبقاء مرتبطًا بالواقع وتفادي السقوط في تجريدات تعميه عن الرهانات الحقيقية للإنسانية. فرجل الاقتصاد الذي هو غير متمكن بصورة ملائمة من المفاهيم الأخلاقية السميكة سوف يصل إلى نتائج شوهاء في ما يخص الصحة الاقتصادية والاقتصاد التنبئي، وهذا التمكن يرتبط بحسب بوتنام بإدراك الباحث في الاقتصاد للمدلول الذي يأخذه مفهوم سميك لدى علماء الاقتصاد وللكيفية التي يتداولونه بها في أبحاثهم في اللحظة التي ينبري فيها لدراسته، لا أن يضفي على المفهوم دلالته الخاصة أو دلالة اعتباطية كيفما اتفق، لأن ذلك سيفضي إلى نتائج ذاتية بعيدة عن الصدقية وتنتفي فيها شروط البحث الجاد؛ فلو فرضنا مثلًا أنه قد طُلب من عالِمٍ تقويم مدى استفادة الفاعلين الاقتصاديين من «التغذية الجيدة»، فإن الوضع السليم يقتضي ألا

يعمد هذا الباحث إلى تحديد عشوائي لما تعنيه «التغذية الجيدة»، بل عليه أن يعود إلى ما هو متواضع عليه ومعترف به من لدن الجماعة العلمية حول هذا المفهوم السميك. أما في الوضع غير السليم فإن الباحث سيقوم بتعريف مفهوم «التغذية الجيدة» وفق ميوله الخاصة، كأن يحصره مثلًا في بعض السعرات الحرارية. ولا شك في أن هذا التحديد الاعتباطي سيؤثر لا محالة في نتائج بحثه التي ستكون عرضة للخطأ والتضليل[54].

ما عرّج بوتنام على هذه النظرية الاقتصادية إلا ليثبت لنا أن المفاهيم الأخلاقية السميكة توسع من مفهوم الوصف، وأن تصوراتنا عن العالم هي لا محالة مصبوغة بتقويماتنا. وهذا ما يدل أيضًا على أن مشروع أي علم محايد عن القيم الأخلاقية غير ممكن التحقق، بل إنه سيكون جافًا ومضجرًا، لأن «القيم – في ما يقول ماكس شيلر – ليست فضولًا يضاف إلى الواقع، بل هي خواصه العليا والقمم الشامخة لدلالته ومعناه بالنسبة إلينا»[55]. على أن ذلك لا يفيد البتة أنه يحق لنا أن نبني توصيفاتنا بصورة اعتباطية أو أن نركن في بلورتها إلى ميولاتنا الشخصية الخاصة، لأن ذلك من شأنه أن يسقطنا في النزعة النسبية، لذلك ما انفك سن يؤكد أن العلم ليس بإمكانه أن يتجاوز المفاهيم الأخلاقية السميكة من دون خطر[56].

إلى جانب هذا، ارتأى بوتنام أن من اللازم علينا، لتدقيق فهم حجة المفاهيم الأخلاقية السميكة، ألّا نخلط بين الوقائع والقيم بوصفهما زوجًا من المفاهيم، وبين الوصف والتقويم كوظيفتين يمكن أن تؤديهما هذه المفاهيم.

هذه التفرقة مهمة جدًا، لأنها تجعل من الممكن إناطة وظيفتين بمفهوم واحد من دون أن يكون في الأمر ما يستوجب الاعتراض، بمعنى أننا حين نقول عن مفهوم معين إن وظيفته هي الوصف، فهذا القول لا ينفي البتة أن تكون له وظيفة تقويمية معيارية كذلك. ووجد بوتنام لدى جون سيرل (Searle) ما يدعمه في موقفه بخصوص هذه الازدواجية الوظيفية للمفاهيم الأخلاقية السميكة، في صورة تمييز أقامه هذا الفيلسوف بين اتجاهات الملاءمة (من الكلمة إلى العالم، ومن العالم إلى الكلمة)؛ إذ من المعلوم أن السمة المميزة لعقلنا أنه يربطنا بالعالم الواقعي عن طريق القصدية، وهذه الأخيرة ليست سوى الطريقة الخاصة التي يمتلكها العقل لربطنا بالعالم؛ «فالاعتقادات والإدراكات والذكريات لها اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم، لأن هدفها يكمن في أن تمثل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، وللرغبات والمقاصد اتجاه ملاءمة من العالم إلى العقل، لأن هدفها لا يكمن في تمثيل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، بل الكيفية التي نود أن تكون عليها الأشياء، أو نخطط لها لتكون عليها الأشياء»[57].

هكذا، تتأرجح علاقة المفاهيم الأخلاقية السميكة بالعالم بين وصفه (حكم واقعي) أو تقويمه (حكم قيمي)، ويريد بوتنام بإيراده هذه الحجة، تأكيد أن هناك رابطًا دلاليًا بين الوقائع والقيم، وأن المفاهيم الأخلاقية تمتلك بدورها جانبًا وصفيًا يمكن الحكم عليه بالصدق والكذب، ولذلك لا شيء يمنعها من أن تكون موضوعية بصورة ما.

لئن ساغ لنا أن نشاطر بوتنام قوله إن المفاهيم الأخلاقية السميكة قد زكّت، بما حازته من جانب وصفي

إحالي، أطروحته القاضية بإمكان تحقيق الموضوعية في مجال الأخلاق، فإننا نرتاب في شأن باقي المفاهيم الأخلاقية التي لا تمتلك هذا الجانب الوصفي؛ فهل نعدّها مفاهيم أخلاقية ذاتية، أم أن لها، هي كذلك، نصيبها من الموضوعية؟

تنطوي الأخلاق على قيم عدة من هذا الصنف الأخير، لا تمتلك طابعًا وصفيًا كالذي تتميز به المفاهيم الأخلاقية السميكة، وإنما لها سمة معيارية فحسب، من أمثلتها مفاهيم: الخير والواجب والفضيلة... وغيرها؛ ومثلت بذلك نقطة ضعف استند إليها الخصوم في توجيه سهام النقد لكل زعم بموضوعية الأخلاق، على اعتبار أنها قيم تشتبك بعواطف الإنسان ودوافعه اشتباكًا لا رجاء في تخليصها منها، فتكون من التغير حيث يصعب أن تصبح موضوعات لأي معرفة مؤكدة - وإنما هي موضوع للظن والتخمين المتغيرين. فلو قلنا مثلًا: «الإرهاب جريمة» أو «تعنيف النساء فعل غير مقبول» فإن هذه الأحكام تُعدّ أحكامًا معيارية أو إدانات أخلاقية خالية من أي طابع وصفي[58]. فهل نخرجها من دائرة الموضوعية لمجرد أنها لا تتضمن جانبًا وصفيًا؟

يرى بوتنام أنه قد آن الأوان كي نتوقف عن رهن الموضوعية بمجال الوصفيات ما دام العلم نفسه، كما بيّنا أعلاه، يفتقد أحيانًا هذه الخصيصة[59]؛ فالموضوعية، في منظور هذا الفيلسوف، ما عادت تتطلب أن تحيل الأحكام لزامًا على موضوعات واقعية كي تتحقق، فنحن نتعلم ما هو موضوعي في المنطق من خلال تطبيقنا المنطق. ولعل ما أسعف بوتنام في تبرير موضوعية هذا الصنف من المفاهيم الأخلاقية هو إقراره، كما سبق الذكر، بنوع من الموضوعية السياقية التي لا تستلزم بالضرورة تبني الحياد إزاء السياقات الثقافية، ولا تستلزم ثباتًا في الحقائق التي تبلورها، وإنما تشترط في أي تقويم أو حكم معياري، كي يكون موضوعيًا، أن يصمد أمام النقد، وأن يتم تبريره بالاعتماد على مسوغات لا نشك في صحتها وصدقيتها. وبهذا المعنى، يتضح أن المنطلق الذي يشيد على أساسه بوتنام موضوعية القيم الأخلاقية بشقيها السميكة والدقيقة، يتمثل في رفض الشك الديكارتي، لأنه يرى أن الشك كما الاعتقاد كلاهما يلزمنا إخضاعه للفحص النقدي، بما يفيد أننا لا ننطلق في بلورة أحكامنا الأخلاقية من طاولة ممسوحة، بل من وجهة نظر أخلاقية متجذّرة في السياق الذي ننتمي إليه، تمثل منطلقنا في معالجة المشكلات الأخلاقية التي تصادفنا[60].

إلا أن ما أتينا على ذكره لا يجعل من هذا الصنف المخصوص من المفاهيم الأخلاقية أخلاقًا ذاتية انفعالية لا فرصة أمامها لتكون موضوعية، بل هي وإن كانت لا تتوافر على جانب وصفي، فإنها ترتهن في موضوعيتها بوجهة النظر الأخلاقية التي نتبناها، والتي إذا لم تُفهم كما يجب من الأطراف التي تنازعنا في صحتها، فسوف ينجم عن ذلك سوء فهم كبير، ولن يحصل أي اتفاق حول رؤية أخلاقية موّحدة إزاء المشكلات الأخلاقية موضوع الخلاف. تكمن وجهة نظر بوتنام في أننا كي نُكَون حكمًا حول المشكلات الأخلاقية التي تواجهنا، ليس مطلوبًا منا أن نوظف عقلنا الخالص، انطلاقًا من طاولة ممسوحة، لأن هذا ليس في استطاعتنا ما دمنا متجذّرين في نسق من التقويمات المتداولة داخل تراثنا الثقافي، منها نمتح أحكامنا ونستمد منظورنا الأخلاقي الذي يسميه بوتنام «وجهة النظر الأخلاقية» .

يتساوق مفهوم «وجهة النظر الأخلاقية» كما عرضه بوتنام هنا مع منظوره العام للأخلاق الذي ضمَّنه فصلًا من كتابه **أخلاق من دون أنطولوجيا** يحمل عنوان «كيف أفهم الأخلاق»[61]، ومقتضاه أن الأخلاق ليست نسقًا من المبادئ الواضحة والدقيقة التي تطبق مباشرة على الفعل، بل هي بالأحرى مجموعة من الاعتبارات العامة التي ننطلق منها في توجيه مضمون مشاوراتنا الأخلاقية.

لئن كان بوتنام قد فصل، كما ذكرنا سابقًا، بين المفاهيم الأخلاقية السميكة (موضوعية أخلاقية بموضوع)، ووجهة النظر الأخلاقية (موضوعية أخلاقية من دون موضوع) فإنه ما كان يقصد بذلك أن كل صنف يعمل بمفرده معزولًا عن الصنف الآخر، لأن ذلك إذا كان ممكنًا من الناحية النظرية، فإن من الصعب قبوله من الناحية الإجرائية، حيث يلاحظ أن بعضهما يستند إلى بعض؛ فلو فرضنا مثلًا وجود شخص لا يشاطرنا وجهة النظر الأخلاقية التي نتبناها، فسيتولد من ذلك اختلاف في الحكم الأخلاقي، ومن ثم اختلاف منظور كل منا لمدلول المفاهيم الأخلاقية السميكة؛ وما نراه شريفًا، يمكن غيرنا أن يراه غير شريف، وما نُعدّه إرهابًا، يمكن غيرنا أن يعدّه مقاومة أو العكس. وقس على ذلك.

قارن بوتنام بين موقفه وموقف المذهب النفعي، فتبيّن له أن رواد هذا الأخير سوف يفهمون على طريقتهم السؤال التالي: «هذا الفعل يرفع من منسوب المتعة الجماعية، لكن هل هو فعل جيد؟».

يعتقد بوتنام أنهم سينظرون، تماشيًا مع وجهة نظرهم الأخلاقية النفعية، إلى عبارة: «هذا الفعل يرفع من منسوب المتعة الجماعية»، على أنها تنطوي على قوة تقويمية إيجابية أصيلة. ومن ثم فلو قيل للأخلاقي النفعي مثلًا إن التخلص من جميع المواطنين البالغين من العمر 65 عامًا فما فوق سيسهم في رفع منسوب المتعة الجماعية، فإنه لن يجد في هذا القول أي خاصية وصفية يمكنها أن تجعل هذا الفعل غير مقبول. أما من وجهة نظر بوتنام فإن الوضعية مختلفة تمامًا، حيث إن هذه العبارة ليست لها قوة تقويمية إيجابية جلية مثلما تبين للنفعيين، فهو وإن كان يعتقد أن رفع منسوب المتعة الجماعية أمر جيد، فإنه ليس مستعدًا للتضحية بأي كان في سبيل تحقيق ذلك.

بذلك يتضح أن اختلاف وجهات النظر الأخلاقية نجم عنه اختلاف في طبيعة العلاقة التي أقامها كل من بوتنام والاتجاه النفعي بين المحتوى الوصفي والقوة التقويمية لعبارة «رفع منسوب المتعة الجماعية». وهذا إنما يعزز ما ذهب إليه بوتنام سابقًا من أن ضبط المفاهيم الأخلاقية السميكة يرتهن بالقدرة على تحديد وجهة النظر الأخلاقية وضبطها.

لكن وجد بوتنام نفسه بحاجة إلى أن يؤسس وجهة النظر الأخلاقية بدورها على شيء آخر حتى لا تتسم بالاعتباطية والعشوائية، فلجأ إلى مفهوم الصورة الذهنية، ليجعلها محكومة بمنطق داخلي قائم على أساس عقلاني يمكن تبنيه، فتوصل إلى أنه «لا وجود لصورة ذهنية لها أفضلية مطلقة على غيرها، لكن هناك على الرغم من ذلك صور ذهنية تحوز، عند المقارنة، أفضلية على غيرها»[62]. وهذه الأفضلية يربطها بوتنام، انسجامًا مع توجهه البراغماتي، بمدى قدرة هذه الصورة الذهنية على إشباع حاجاتنا الواقعية، وبكلمة واحدة بمدى نجاعتها[63]. وحرص بوتنام على استعمال مصطلح «حاجة» (Need) بدلًا من مصطلح

«رغبة» (Desire)، لأن الرغبة في اعتقاده لها إحالة ذاتية محضة، في حين أن الحاجة تعد من المفاهيم الأخلاقية السميكة التي تمتلك جانبًا وصفيًا يمكن الإحالة عليه في الواقع، كما أن الرغبة قد نتوق إلى تحقيقها بشدة من دون أن يكون لدينا أدنى مبرر لهذا التوق، في حين أن الحاجة تمثل رغبة نمتلك مسوغات معقولة لتبرير تحقيقها.

استخلاص

على الرغم من أن بوتنام وظّف مفاهيم عائمة أثارت من الخلاف أكثر مما أفضت إلى الاتفاق، من قبيل «التقويم النقدي للتجربة» و«التسويغ العقلي» و«الذات تامة العقلانية» و«الحكم المضمون» ...إلخ، إلا أن ما يحسب له أنه ظل مُصرًّا طوال اشتغاله بمجال القيم على أن هذه الأخيرة يمكنها أن تكون موضوعية، ولم يجعلها موضوعية صلبة تحتفظ بمنظور وتغلق الباب في وجه الباقين من منطلقٍ أفلاطوني لا يعترف إلا بوجود حقيقة واحدة كما يحصل في العلم، بل جعلها موضوعية مرنة، تقع في موقع وسط بين الواقعية الميتافيزيقية والواقعية النسبية، تبقي على التعددية القيمية العزيزة على دعاة الحداثة وتؤمن مع ذلك بإمكان بلورة خطاب أخلاقي عقلاني؛ تستهدف رؤية أخلاقية موحدة، لكنها لا ترهنها بمبحث بعينه، بل تجعلها مسؤولية مشتركة بين مختلف الرؤى وأشكال الخبرات كلها، تدعوهم جميعًا إلى الانخراط في حوار إنساني حقيقي[(64)] يستند إلى عقلانية مفتوحة لا صوت فيها يعلو على صوت الحجة والبرهان، ولا رهان فيها إلا على ما يخدم خير الإنسانية ومصلحتها.

نسج بوتنام خيوط نظريته هذه، الهادفة إلى بلورة رؤية موضوعية مرنة في الأخلاق، على جملة دعامات أفضنا الحديث عنها في ما مر معنا ونعيد التذكير بها في هذه الخلاصة:

– لا تشترط الموضوعية المرنة أن تكون اعتقاداتنا مسوغة في استقلال عن السياق، كما لا تشترط أن تكون هذه الاعتقادات نهائية وثابتة، بل هي بحاجة فحسب إلى رفع طابع الاعتباطية عنها من خلال إخضاعها لمبررات معقولة.

– هذه المبررات وإن كانت متجذّرة سياقيًا، إلا أنها تتطلع نحو صلاحية تتجاوز السياق، كما أن تَأثر أحكامنا الأخلاقية بالسياق الثقافي الذي يمثل خلفية حاضنة لنا، لا يجعل منا سجناء داخله، وإنما نحن نستلهمه في البحث عن الأفضل والأنجع.

– لا يمكننا الركون في مجال القيم إلى موقف قار يتسم بالإطلاقية لأننا محكومون بثقافتنا التي لا تمثل ماهية قارة منغلقة على ذاتها، بقدر ما هي نسق من الاعتقادات تتولد من تفاعل روافد عدة وظروف مختلفة، لكنها تبدو متسقة منطقيًا ومتّسمة بدرجة معينة من المعقولية في لحظتها الزمانية.

– التقويم النقدي يقينا من الوقوع في الوثوقية لأنه يُمَكّننا من المساءلة المستمرة لوجهة نظرنا الأخلاقية، ومن الوقوف على جوانبها الإيجابية والسلبية، ورصد مدى قدرتها على الصمود أمام النقد العقلي.

– لا يمكن في مجال القيم ادعاء الحياد أو الزعم بإمكان الانطلاق من بداية غفل خالية من أي تصور أو اعتقاد، لأن كل موقف أو اعتقاد أو تصور يخضع لعمليات مستمرة من التحويل والتعديل والهدم والبناء في سيرورة إنماء لا تتوقف.

– إن معيار الحقيقة ليس رهنًا بالفلسفة وحدها، فهي لا تحظى بأي امتياز معرفي يجعل منها المالكة لزمام الحقيقة في المعرفة. وبناء عليه، بإمكان جميع المباحث المعرفية وأشكال الخبرات الأخرى كلها أن تساهم في بلورة المعايير الكفيلة بإنتاج الحقائق، وهذه النتيجة كفيلة برفع أي تصادم مزعوم بين الفلسفة والدين وتفتح باب التواصل بينهما كالذي سنعاينه بين هبرماس وطه عبد الرحمن لاحقًا.

– على الرغم من أن الموضوعية المرنة تقضي بأنه لا وجود لتصور يحوز أفضلية مطلقة على غيره، إلا أنها لا تمانع في حيازة تصور ما على أفضلية نسبية عند مقارنته بغيره تبعًا لقوة الحجج التي يدلي بها وصلابتها ومدى قدرتها على الصمود في وجه النقد.

تمثل هذه الدعامات التي أقام عليها بوتنام صرح نظريته الأخلاقية بالفعل همزة وصل بين منظوري هبرماس وطه عبد الرحمن، من حيث إنها ترفع مجموعة من المعوقات التي تحول دون مد جسور التواصل بين موقفيهما وفي مقدمها الحسم في منطلق التأسيس للأخلاق: هل هو العقلانية العلمانية أم العقلانية الإيمانية!؟ وأبان بوتنام أن هذا المعوق لا يعدو أن يكون معوقًا وهميًا لأن أشكال الخبرات كلها من حقها أن تدلي بدلوها في الموضوع، وأن تقدّم وجهة نظرها الخاصة شريطة أن يتم ذلك من خلال حوار حقيقي بنّاء قوامه الاستعداد الدائم للإنصات للآراء الأخرى والتحلي بالجرأة والشجاعة اللازمتين لامتحان الآراء كلها واختبار صحتها من تهافتها أمام الملأ.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الصدد: هل بإمكان الحوار أن يحقق لنا طموحنا؟ وهل بإمكاننا أن نجد في المناقشة الذي يدعو إليه هبرماس ما يغنينا عن الموضوعية التي قضى بوتنام ردحًا من الزمن في مطاردتها؟ وهل تستطيع مفاهيمنا عن الصدق، حتى لو قنناها بشروط وسيّجناها بقيود وضوابط، أن تسعفنا في بلورة أخلاق صادقة صدقًا كونيًا يحظى بإجماع ساكنة المعمورة، أم أن علينا أن نقبل مع هبرماس بكونية مرنة كما قبلنا مع بوتنام بموضوعية مرنة؟

(7) أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج 1، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 2 (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، ص 893.

(8) المرجع نفسه، ص 895.

(9) نشير إلى أن هذه الفكرة حاول بوتنام تفنيدها من خلال ما سماه حجة «المفاهيم الأخلاقية السميكة» التي سنعرج عليها لاحقًا.

(10) هيلاري بتنام، **العقل والصدق والتاريخ**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة غالب الناهي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 228.

(11) Hilary Putnam, Le Réalisme à visage humain, traduit de l'anglais par Claudine Tiercelin (Paris: Gallimard, 2011), p. 24.

تبني بوتنام موضوعية من هذا القبيل كان رغبة منه في إدخال بعض التعديل على الممارسة الفلسفية، حيث تبين له أن الوقت قد أزف لأنسنة الفلسفة وخلع رداء المثالية عنها، لذلك أراد لفت التيارات الفلسفية السائدة وتوعيتها بضرورة سد الفجوة التي ما انفكت تتعمق بين الوضعية الحالية للفلسفة والآمال الإنسانية التي كانت ولا تزال الفلسفة تمثلها، باعتبارها مسؤولية تتطلب من ممتهنيها الاستجابة للحاجات الفكرية التي يطرحها العصر وليست مجرد فاعلية ذهنية مجردة ومعزولة.

(12) النزعة النسبية – بحسب بوتنام – هي تيار غرضه نفي وجود أي نظرية معقولة تختص بالملائم الموضوعي، بمعنى أن صاحب النزعة النسبية لا يستطيع أن يفهم الكلام على الصدق بمفردات الشروط الموضوعية التسويغية، وبالتالي سيان بالنسبة إليه أن نقول «أنا مصيب» أو «أنا أظن أنني مصيب». وخص بوتنام هذا التيار بنقد لاذع في مؤلفه: بتنام، **العقل والصدق والتاريخ**، ابتداء من الصفحة 185.

(13) الواقعية الميتافيزيقية هي منظور يرى العالم «مؤلفًا من مجموعة من الأشياء المستقلة عن العقل، وأن هناك بالضبط وصفًا واحدًا وكاملًا لطريقة وجود العالم، فالصدق يشتمل على نوع من علاقة تماثل بين الحدود أو العلامات الفكرية والأشياء الخارجية والمجموعات من الأشياء. ويدعو بوتنام هذا المنظور بالمنظور الخارجي، لأن وجهة نظره المفضلة هي وجهة نظر العين الإلهية» (المرجع نفسه، ص 91).

(14) يرد بوتنام مصدر ثنائية الواقعة/ القيمة إلى رأي ماكس فيبر الذي يفيد بأن «أحكام القيمة» لا يمكن إثباتها عقليًا، وهو الرأي الذي قام جورج إدوارد مور بتعزيزه، من دون أن يقصد ذلك، من خلال حديثه عما سماه «الأغلوطة الطبيعية» التي تقترف حال وقوع الجمع بين الواقعة والقيمة (المرجع نفسه، ص 315).

(15) يَعتب بوتنام على الوضعيين تبنيهم المتسرع موقف هيوم الذي يفصل فيه بين الوجود والوجوب،

وحكمهم استنادًا إليه بأن الأخلاق لا تصلح لأن تكون موضوعًا للمناقشة العقلانية، على الرغم من أنهم لم يستندوا في ذلك إلى أي دراسة جدّية لطبيعة «القيمة» أو التقويم بشكل عام؛ بل اكتفوا بأن بحثوا فحسب – وبروح تجريبية ضيقة – في طبيعة «الواقعة» وحدها، وخلصوا بناء على ذلك إلى موقفهم القاضي بالفصل بين الوقائع والقيم وما تلاه من أحكام. يُنظر: Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2002), p. 29.

(16) بتنام، **العقل**، ص 309.

(17) ورد في: صلاح قنصوه، **نظرية القيمة في الفكر المعاصر** (القاهرة: دار الثقافة للنشر، 1987)، ص 148.

(18) لا ينظر بوتنام إلى الأخلاق بوصفها علمًا، ولا يرغب إطلاقًا في ذلك، بل هو يعدّها معرفة عملية. ومناط الاختلاف بين العلم والمعرفة العملية، في اعتقاده، أن المعرفة العملية تشبه المعرفة المتعلقة بمجال الطبخ، حيث إن معرفتنا بما يشبع الأذواق، لا تفيد أن باستطاعتنا بلورة معايير نهائية، قابلة للصورنة، في ما يتعلق بالأذواق المطبخية. يُنظر: Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London; Boston: Routledge and K. Paul, 1978), p. 85.

يمكن الرجوع كذلك إلى كتاب **العقل والصدق والتاريخ**، حيث يقول بشكل صريح: «والحقيقة هي أنه لا أمل في وجود «علم» أخلاقي، سواء أكان بمعنى العلم المختبري أم بمعنى علم الاستنباط» (ص 218).

(19) Putnam, The Collapse, p. 30.

(20) Ibid., p. 31.

كما أن ما يجعل من هذه المفردات قيمًا أيضًا هو اشتراكها بالعديد من الصفات مع مفردات القيم البراديغماتية، مثل «نوع» و«جميل» و«جيد»، فهي في الغالب تستعمل كمفردات مدح. يُنظر: بتنام، ص 219.

(21) بتنام، ص 209.

(22) زكرياء إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة** (القاهرة: مكتبة مصر، 1968)، ص 40.

(23) جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ترجمة وتقديم أحمد فؤاد الأهواني؛ تقديم هذه الطبعة محمد مدين، سلسلة ميراث الترجمة؛ 2132 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 290–293.

(24) Hilary Putnam, Ethics without Ontology (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2002), pp. 67-68.

(25) جون ر. سيرل، **العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي**، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ المركز الثقافي العربي، والجزائر: منشورات الاختلاف، 2006)، ص 46.

(26) Putnam, The Collapse, pp. 32-33.

(27) بتنام، ص 109.

(28) المرجع نفسه، ص 23- 52.

(29) إبراهيم، ص 36.

(30) Putnam, The Collapses, p. 106.

(31) بتنام، ص 100.

(32) نشير إلى أن بوتنام يستعمل مفهوم العقلانية هنا بوصفها قدرة أو نظام موحد من القدرات تمكّن حائزها من تحديد الأسئلة ذات الصلة التي يجب طرحها، والأجوبة الجائز قبولها (المرجع نفسه، ص 311).

(33) يُعْرَف بوتنام لدى الأنصار والخصوم بأنه دائم التقلب والتحول في مواقفه، ويمكننا أن نرصد في مساره الفلسفي ثلاث مراحل كبرى:

الأولى، انتماؤه إلى ما يسمى الواقعية الميتافيزيقية حتى صدور كتابه **العقل والصدق والتاريخ** في عام 1981.

الثانية، هجرانه هذه الواقعية الميتافيزيقية ودفاعه عما يسميه الواقعية الداخلية حتى صدور كتابه **الكلمات والحياة** في عام 1994.

الثالثة، تخليه عن الواقعية الداخلية واستبدالها بما يسميه واقعية طبيعية.

(34) Hilary Putnam, The Many Faces of Realism, Paul Carus Lectures; 16th ser. (La Salle, Ill: Open Court, 1987), p. 221.

(35) إبراهيم، ص 63.

(36) Putnam, The Collapses, p. 45.

(37) بتنام، ص 263.

(38) المرجع نفسه، ص 248.

(39) المرجع نفسه، ص 194.

(40) Putnam, The Collapses, p.103.

(41) بتنام، ص 173.

(42) لا يمثل القول إن الأخلاق ليست علمية إقرارًا بأنها تتعارض مع الفيزياء مثلًا، «كما يوحي لفظ لاعلمية، فالمسألة ببساطة، تفيد أن المفردات «عادل» و«خير» و«حس العدالة» هي تصورات في خطاب لا يمكن اختزاله إلى خطاب فيزيائي (...) فالكلام عن «العدالة» مثل الكلام عن «المرجع» يمكن أن يكون غير علمي (Non-scientific) من غير أن يكون لاعلميًا (Unscientific). يُنظر بتنام، ص 231-232، وكذلك: Putnam, *The Collapses,* p. 119.

(43) Putnam, Meaning, p. 85.

(44) Putnam, The Collapse, pp. 103-104.

(45) Putnam, Ethic, p. 53.

(46) Putnam, The Collapse, p. 109.

(47) Ibid., p. 94, and Putnam, Ethic, p. 2.

(48) إبراهيم، ص 29.

(49) إلى جانب هذا المثال، استدل بوتنام كذلك بمثال كان قد تقدم به هار (Hare) للدلالة على أن المفاهيم الأخلاقية السميكة يمكنها أحيانًا أن تكون وصفية خالصة. ومضمون هذا المثال أن تلميذًا بصق على أرضية القسم بالقرب من موضع جلوس زميل له، فما كان من هذا الأخير إلا أن رد عليه بصفعة على وجهه. ولما كان الأستاذ حريصًا على الانضباط داخل الفصل، نعت سلوك التلميذ الذي قام بالصفع بـ «الفظ». وحالما استدار إلى السبورة ليكمل كتابة الدرس، التفت التلميذ المعاقب إلى زميله المصفوع قائلًا له... «أعترف لك بأنه كان سلوكًا فظًا». ويستنتج هار من هذا المثال أن المفهوم الأخلاقي السميك «فظ» قد جرى توظيفه هنا بصورة وصفية (وصف السلوك الذي صدر عن التلميذ) بمعزل عن قوته المعيارية المعتادة

(السلبية)، دليله على ذلك التفات التلميذ المعاقب إلى زميله معترفًا له بأن سلوكه كان فظًا من دون أن يشجبه. وعلى الرغم من ذلك يرى هار أن بإمكاننا أن نوسع من رؤيتنا لهذا المفهوم لنكشف فيه عن المكونين الوصفي والمعياري معًا؛ أما المكون الوصفي، فيتمثل في «إلحاق الألم»، وأما المكون المعياري فسيكون تقريبًا هو أن «هذا السلوك مشين». واعترض بوتنام على هار في هذه النقطة تحديدًا، حيث تبين له أن المفهوم «فظ» إذا ما أزلنا عنه قوته المعيارية، فإن معناه الوصفي سيتأثر بدوره؛ لأن إلحاق الألم ليس قصرًا عليه وحده. يُنظر: Putnam, *The Collapses*, p. 38.

(50) Ibid., p. 109.

(51) Ibid., p. 47.

(52) Ibid., p. 46.

(53) Ibid., p. 48.

(54) Ibid., p. 49.

(55) قنصوه، ص 143.

(56) Ibid., p. 64.

(57) سيرل، ص 154.

لأجل استيعاب أفضل لمفهوم «اتجاه الملاءمة، يمكن الاستئناس بالمثال الجيد الذي قدمته ج. أ. م. أنسكوم ضمن كتابها: **القصد**، أكسفورد: بلاكويل، 1959. وضمّنه سيرل كتابه المذكور أعلاه، ابتداء من الصفحة 152.

(58) Putnam, Ethic, p. 73.

(59) Putnam, The Collapse, p. 33.

(60) Ibid., p. 37.

(61) Hilary Putnam, «How I Understand «Ethics»,» in: Putnam, Ethics, p. 22.

(62) Putnam, The Many Faces of Realism, p. 77.

(63) Ibid., p. 79.

(64) بتنام، ص 331.

الفصل الثاني
يورغن هبرماس أخلاقيات المناقشة بوصفها رؤية لتأسيس معايير أخلاقية كونية

توطئة

إذا كان للمذهب البراغماتي فضل على الباحثين المعاصرين، فهو أظهرهم بوضوح على الطابع الإنساني للحقيقة، فبَيّن لهم بذلك أن ليس ثمة وقائع تتسم بالإطلاق والثبات، وإنما هنالك فحسب وقائع مرنة يساهم الفكر البشري في استحداثها وبلورتها، من دون أن يذهب بنا الاعتقاد إلى أن ما يتولد من هذا الموقف هو حقائق موسومة بطابع منتجيها تحظى بقبولهم الخاص وتستجيب لرضاهم الشخصي، لأن ذلك من شأنه إذا ما حصل أن يسقطنا إما في النزعة النسبية الفردية التي تجعل الإنسان مقياس كل شيء، أو في شَرك النزعة النسبية الثقافية التي ترهن سقف الحقيقة بما هو محلي لا يتجاوز حدود الجماعة المعينة. وفي كلتا الحالتين تضيع فكرة الحقيقة لأن الشيء الجوهري فيها، أو المعنى الباطن الذي ينطوي عليه المجهود الذي يقوم به الإنسان في بحثه عن الحقيقة، إنما ينحصر على وجه التحديد في وصوله عن طريق هذا الجهد نفسه إلى شيء يعدو آراءه الخاصة كلها ويعلو على ميوله ورغباته كلها، بل ويتخطى حدود المجتمع الذي ينتمي إليه. وهذا المسعى هو الذي دفع بوتنام، كما أسلفنا، إلى التفكير في بلورة رؤية أخلاقية تتسم بقدر من الموضوعية ترفع عنها اعتباطية النزعة النسبية وتقربها نوعًا ما من جدية العلوم البحتة؛ وهو ذات المسعى الذي حرّك يورغن هبرماس وحرّضه على البحث والتقصي عن السبل الممكنة التي يمكنها أن توحد الأمم قاطبة حول رؤية أخلاقية كونية، فلم يجد غير المناقشة سبيلًا والحوار منهجًا للتأليف بين مختلف مكوّنات المجتمع الكوني وحفْزِها على التفكير المتعدي العلني القائم على الحجاج لبلورة معايير كونية تحظى بالإجماع، تساهم في حل الصراعات والتشنجات الأخلاقية التي تصاعدت حدّتها في الآونة الأخيرة في مجتمع طالته رياح العولمة في جميع مناحيه، فامّحت فيه الحدود وارتفعت القيود، حتى صار كل حدث يطرأ في مكان لا بد حتمًا من أن تصل شظاياه إلى مختلف البقاع. وأمام هذا الوضع ما عاد أمامنا سوى أن نوحد جهودنا ونقرّب الفجوة بين رؤانا على امتداد الكرة الأرضية لأننا باختصار صرنا «مسؤولين على نحو موضوعي بعضنا عن بعض (...) [وما عاد أمامنا سوى أن] نتحمل مسؤوليتنا الذاتية تجاه مسؤوليتنا الموضوعية تلك»[65]. مسؤولية تُعيد تذكيرنا بالإنسان الذي نحمله في داخلنا، والذي نسيناه أو تناسيناه في غمرة انجرارنا وراء مصالحنا الشخصية ولهاثنا خلف مآربنا الضيقة، متخذين من العقل الأداتي نبراسًا نستضيء بضوئه ونهتدي بنوره في شؤون حياتنا كلها، في انقلاب خطر جعلْنا بموجبه علاقتنا بالأشياء أثمن وأكثر قيمة من علاقتنا

بالأشخاص، ما أفقدنا في أحايين كثيرة هويتنا التي ميزتنا من غيرنا من الموجودات، والتي لن نتمكن من استعادتها في أجلى صورها إلا إذا خرجنا من قواقعنا، ومددنا جسور التواصل والحوار بيننا عسى أن نتمكن من تجميع الأجوبة المتفرقة عن الأسئلة التي تؤرقنا ونستكشف وحدة العمل والائتلاف في تنوعنا واختلافنا.

هذا هو، بشكل عام، المسعى الذي خطّه هبرماس لنفسه ورسمه لفلسفته الأخلاقية الرامية إلى جعل «أخلاقيات الحوار أو المناقشة» أنموذجًا لعقلانية من طبيعة عملية تطمح إلى أن يشترك في وضعها جميع أمم الأرض، على اختلاف ثقافاتها وعاداتها، من خلال إقامة تواصل دائم بين أفرادها، يستند إلى معايير أخلاقية كلية وقبلية من شأنها بلورة قواسم مشتركة تدعم الاندماج بين الشعوب على الصعيد العالمي، ولا سيما في ظل الانفتاح والهجرة المتصاعدة التي ولّدت صراع هويات متعددة داخل فضاء واحد، وأفرزت تحديات أخلاقية وأسئلة قيمية غير مسبوقة لا تفيد فيها الأجوبة الفردية المعزولة، وإنما يلزمها إجابات متفاوض في شأنها، تفرض على الجميع تجاوز المنظور النفعي الضيق وتبني منظور كوني أرحب، يجعل التفكير تفاكرًا والعقل تعاقلًا[66] في أفق بلورة رؤية أخلاقية «موضوعية» و«كونية» تزيح هم القلق الذي بدأ يساور النفوس وينذر بقتامة أخلاقية تلوح في الأفق.

قبل أن نتعرف إلى الرؤية التي سطّرها هبرماس لتحقيق هذه الكونية الأخلاقية في زمن التعددية، لا بأس أن نعرج بداية على مفهوم «أخلاقيات المناقشة» لنقف باقتضاب شديد على ماهيته ونحدد بعض مقوماته ونرصد موقعه من نظرية الفعل التواصلي ككل، حتى يتسنى لنا رصد اختلافه عن غيره من المفاهيم الأخرى المؤثثة لفضاء هذا البحث.

أولًا: أخلاقيات المناقشة بوصفها امتدادًا للفعل التواصلي

انهجس يورغن هبرماس منذ بداية عهده بالتأليف، التي تعود إلى سنوات الخمسينيات، بمفهوم التواصل وجعله اللبنة التي شيّد على صرحها مجموع إنتاجه الغزير الذي لم يركن فيه إلى مبحث بعينه، بل جعله ملتقى تصب فيه روافد فكرية عدة تتلاقح في ما بينها وتتفاعل لِتُطلعنا على ميكانيزمات جديدة لإعادة اكتشاف العالم المعاصر واستشراف قضاياه بصورة مغايرة للمعتاد، صورة تستند في رؤيتها إلى استبدال التواصل المشوّه القائم على العنف والإكراه والضغط بتواصل عقلاني بينذاتي قائم على الاحترام المتبادل ومؤسس على حوار حجاجي واقعي يساير طبيعة المجتمع الحالي الموسوم بالتعددية الثقافية والسياسية والدينية والعرقية ...إلخ، في أفق تحقيق التفاهم بين مختلف الأطراف المشاركة في العملية التواصلية.

لّما كان هذا التفاهم لا يحصل إلا عبر اللغة باعتبارها الحامل معايير الاتفاق بين الأطراف المتواصلة وبوصفها الميكانيزم الذي من شأنه أن يسد الخلّة بينهم ويرفع الحيرة عنهم لأنه لولاه « لبقيت القلوب مقفلةً تتصوَّن على ودائعها، والمعاني مسجونةً في مواضعها»[67]، ولَمَا تسنّى لهم بناء تصور جماعي حول القضايا المطروحة للنقاش، حيث رأى هبرماس أنه لن يتمكن من استيعاب الحياة الاجتماعية القائمة في مجملها على

التواصل اللغوي وفهمها إلا إذا جعل اللغة في صلب اهتماماته[68]. ولذلك تنعت هذه المرحلة من حياته الفكرية بالمنعطف اللغوي (Linguistic Turn)، لأنها تعبّر عن اللحظة التي تمكّن في خلالها من مبارحة فلسفة المعرفة والدخول إلى فلسفة التواصل، فظهر منذئذ اهتمامه الكبير بالتداوليات الكلية وفلسفة اللغة ونظرية أفعال الكلام وتأويليات غادامير وغيرها من المباحث التي تتخذ من اللغة موضوعًا أثيرًا لها تدرسه في شقه التداولي تحديدًا والمتعلق بقضايا المعنى والمرجع والحقيقة. وانبرى هبرماس منذئذ للاهتمام بتحليل اللغة في جانبها العلائقي بالخصوص، ما استدعى منه التعريج على نظرية أفعال الكلام كما تبلورت على أيدي أوستين (Austin) وسيرل (Searle) وستراوسن (Strawson) وغرايس (Grice) التي اختزلت التواصل برمّته في الكلام، منظورًا إليه كأفعال تهدف إلى إحداث تغيير في وضعية قولية معينة، «فأن نتكلم معناه أن ننجز فعلًا، محكومًا بقواعد مضبوطة، نرمي من خلاله إلى إحداث تغيير في وضعية المستقبل، وتعديل نسق اعتقاداته و/ أو موقفه السلوكي؛ بمعنى أن فهم قول معين، يقتضي أن نحدد، إلى جانب محتواه الإخباري، قصديته التداولية، أي قيمته وقوته التبليغية»[69].

وفق هذا المنظور، هناك مسألتان مهمتان لا ينبغي إغفالهما: **الأولى** أن كل معلومة، أيًا كانت طبيعتها، إلا وتكون محمّلة بشحنة تداولية قد تخْفت قوتها أو تشتد، وقد تبدو واضحة جلية وقد لا تظهر، لكن الأكيد أنها تظل حاضرة، ومن اللازم أخذها في الحسبان؛ **والثانية** أن أطراف العلاقة التواصلية هم بالضرورة مساهمون في العملية التواصلية، متورطون فيها بشكل من الأشكال، كونهم يحتلون أماكن مخصوصة ويؤدون أدوارًا تختلف من سياق إلى آخر، بل إنها قد تختلف مرات عدة داخل السياق نفسه، أي إنهم ذوات تتبادل التأثير في ما بينها، الأمر الذي يجعل الوضعية الكلامية تتجاوز المنظور الذي بقي يرى فيها نقلًا للمعلومات من مرسل يبعث برسالة إلى متلقٍّ يفك شيفرتها بقصد فهم فحواها، نحو منظور يرى في الذوات المتواصلة أطرافًا فاعلة في تشييد العملية التواصلية وبنائها، أطرافًا لها أدوار كما لها مواقف وتحمل تصورًا عن ذواتها، يؤدي الوعي به إلى جعل التواصل عملية حية تُتبادل فيها الأدوار والمواقف والرهانات وليس مجرد عملية ذات منحى خطي تحنَّط في داخلها الأماكن والأدوار مسبقًا.

بهذا تكون نظرية أفعال الكلام قد أبانت عن مستوى آخر من مستويات الاشتغال على اللغة، يتعلق الأمر بمستوى الاستعمال، بمعنى الوعي بأن الكلام لا يُقصد في ذاته، وإنما يُحتاج إليه كي يعبر الناس عن أغراضهم ويتواصلوا مع غيرهم ويؤثروا فيهم بشكل من الأشكال؛ إذ «المعاني لا تكمن في الأدوات اللغوية المستعملة، بل لدى المتكلم الذي يستعمل تلك الأدوات ويوظفها بشتى السبل لتحقيق مقاصده ونواياه»[70]. وهذا ما أدركه هبرماس جيدًا، فقام بتجسير الهوّة بين الفعل الكلامي والفعل الاجتماعي تحقيقًا للفعل التواصلي الذي هو أعمق من أن يختزل في متوالية من الأقوال، لأنه في حقيقته «شبكة من الالتزامات التي على الأطراف المتنازعة ضمان تنفيذها. فبمقتضى عبء المسؤولية يُلزم كل طرف بالعمل على تفعيل ما التزم به أو تعهد بالالتزام به»[71]. أو لِنَقُل بصيغة مغايرة أن اللغة أمست لدى هبرماس حجة العقل على الإنسان مثلما كان العقل حجة الإنسان على وجود الإنسان؛ فبقدر التزام هذا الأخير وحرصه على تنفيذ مقتضياتها وما تمخض عن تداولها بين الأطراف المتواصلة من نتائج وتعهدات بقدر ما يكشف عن روية في

التفكير ورجاحة في التدبير تنمّان عن تفتق الوعي بأبعاد الأشياء ومآلاتها وتدرجٍ نحو استيعاب شروط العيش المشترك وجودًا وعقلًا. وأمكنه استغلال نظرية أفعال الكلام على أكملِ وجه في بلورته أنموذج عقلانية تواصلية أسندها إلى أربع ادعاءات للصلاحية: الوضوح، وصدق المحتوى، والصدق في التعبير والصحة المعيارية. يقيم بمقتضاها الأفراد علاقة ثلاثية بالعالم تشمل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي[72].

هكذا يتبين لنا أن العقلانية التواصلية التي كان هبرماس يتوق إلى تأسيسها تستند إلى اللغة لا باعتبارها مجرد تجريد غير سياقي لا يقيم أي وزن لوضعية التخاطب، بل باعتبار جانبها التداولي الذي يسعف في الانتقال من الكوجيتو إلى الكوجيتاموس، أي من الذات المفكرة المنعزلة المتقوقعة على ذاتها إلى «النحن» التي تعكس المعيّة الفكرية والتفكير الجماعي الذي تتقاطع فيه الذوات وتتفاعل لإيجاد صيغة مُثلى للتعايش في داخل مجتمع كوني موسوم بالتعددية والتداخل الثقافي، من خلال مد جسور الحوار بينها وفتح أبواب المناقشة بين أعضائها وفق شروط ومقتضيات وضعية مثالية للكلام يتساوى فيها الجميع ويتحلون بأخلاقيات تكفل للمناقشة سبل تحقيق التوافق المنشود عن جملة من القضايا التي استدعت النقاش، وذلك استلهامًا وانسجامًا مع القول المأثور لكانط الذي مضمونه: «حيثما كان مسموحًا لنا بالكلام، ينبغي أن يكون لدينا أمل لتحقيق التوافق»[73].

فما الذي تعنيه أخلاقيات المناقشة؟

يعد هذا السؤال أول ما استهل به هبرماس الفصل الأول من كتابه **De l’éthique de la discussion أخلاقيات المناقشة**[74]، وحيث أوضح فيه أن نظريته هذه تمثل امتدادًا للنظريتين الكانطية والهيغلية معًا، أو لِنَقُل، توخيًا للدقة، إن هبرماس استفاد من النقد الذي وجّهه هيغل إلى كانط ليخرج منه بمنظور أخلاقي أقامه على افتراضات ترانسندنتالية تقع «على تخوم الشعور الفينومينولوجي»[75]، منظور ما فتئ يوضح فيه أن ما يرومه حقًا ليس هو تشييد نظرية أخلاقية جديدة تضاف إلى ما يعجّ به العالم من نظريات ورؤى أخلاقية عدة، لكل منها تصوّرها الخاص الذي يعكس نظام القيم الذي اختاره أفرادها ويجلو تمثلهم لما ينبغي أن تكون عليه الحياة الطيبة السعيدة؛ ولا هو يسعى وراء نظرية أخلاقية تصلح لمجتمع بعينه أو لقومية مخصوصة، وإنما غايته أن يظفر بنظرية أخلاقية مشتركة تهم كل ساكنة المعمورة، «أخلاق كبرى Macro-éthique» بلغة كارل أوتو آبل[76] تُعد ثمرة مجهود تواصلي تأتلف فيه جميع أمم الأرض على اختلاف ثقافاتها وتباين خلفياتها المعرفية، تستهدف تأسيس معايير كونية مُلزِمة تسمح بتثبيت شروط ومقتضيات ما ينبغي أن تكون عليه الحياة الطيبة. على أن «هذه المعايير الأخلاقية ينبغي أن تكون إفرازًا لاعتراف عقلاني، يعدو الحدود التاريخية والثقافية للعوالم الاجتماعية الخصوصية، ومعلل الذوات كلها القادرة على القول والفعل»[77].

لذلك عمد هبرماس إلى تسييج هذه المعايير بمقتضيين اثنين لا غنى عنهما في أخلاقيات المناقشة[78]: **أولهما** شرط الحوار القائم على مبدأ المناقشة الذي يتطلب، من أجل بلورة المعايير، الانخراط في مناقشات

حقيقية. وعبّر عنه هبرماس قائلًا: «وحدها المعايير التي ينخرط في بلورتها كل المعنيين باعتبارهم مشاركين في مناقشة حقيقية، من يمكنها أن تدّعي الصلاحية»[79]. وهو ما يشي بأن أخلاقيات المناقشة هي في المقام الأول نظرية بينذاتية تتجاوز النظرية المونولوجية الكانطية من حيث إنها لا ترهن بلورة المعايير بذات واحدة معزولة، بل تجعلها نتاجًا لعمل جماعي حواري لا يقصي أي منظور تأويلي كائنًا ما كان وإنما يعطيه فرصته في الإدلاء بالحجج التي يراها كفيلة بتثبيت موقفه والدفاع عنه في مناقشة علنية. وبذلك تكون هذه الرؤية الأخلاقية قد قامت بنقلة تاريخية، تُحسب لصاحبها، من براديغم الوعي المنغلق على ذاته إلى براديغم اللغة في بعدها التداولي. ويرتبط الشرط **الثاني** بالبعد الإجرائي لهذه الأخلاق الذي يُؤَمنه مبدأ الكونية من حيث إنه يوفر للمتحاورين قواعد إجرائية صورية ينطلقون منها في تقويم المعايير بصورة تضمن لأحكامهم أن تتسم بالعقلانية والحياد. بمعنى أنه مبدأ يتخذ صورة قاعدة حجاجية تكفل الوصول إلى إجماع حول المعايير وأنماط السلوك والفعل التي تتسم بطابع الكونية في ما يتعلق بالمسائل الأخلاقية التي تطرح مشكلة، وصيغته هي: «لا تعد المعايير صالحة إلا إذا كانت النتائج والآثار الجانبية الناتجة من الملاحظة الكونية للمعيار التي تستهدف تحقيق مصالح الجميع، مقبولة من الكل دونما إكراه»[80].

ما تشديد هبرماس على الطابع الكوني للمعايير إلا رغبة منه في تفادي المنظور النسبي في صورتيه الفردية والثقافية (المرتبطة بجماعة بعينها)، وإقرارًا بضرورة أن يتم التمييز داخل نقاشاتنا المعيارية بين أسئلة العدالة وأسئلة الخير، وهو التمييز الذي يرى الباحثون أن هيلاري بوتنام لم يلتفت إليه ولم يعره اهتمامًا. ومن هذه الوجهة، فإن ربط كونية المعايير بقيمة الاعتراف لا يستلزم أن نضحي بالتعددية باسم ما يدعى تقاطع أشكال الحياة الطيبة المتنافسة، وإنما يعني الإقرار بها والانطلاق منها في أفق تجاوزها نحو بلورة منظور فوق سياقي قابل للتعميم. وتبعًا لذلك لا يرى هبرماس اختلافًا بين القيم والمعايير في هذا الجانب؛ إذ بإمكان القيم أن تخضع بدورها لنقاش عقلي من داخل خطاباتنا الأخلاقية، مثلما يحدث عندما نختار، مثلًا، قيمنا الفضلى ونحدد مصلحتنا العامة بحسب ما نراه أفضل بالنسبة إلينا. كما أنه لا يرى مانعًا يحول دون اتسام القيم بالموضوعية، شريطة أن يُعترف لها بذلك بعد خضوعها لاختبار عقلاني بينذاتي معترف به يستند إلى مسوغات معقولة ومقبولة. وبذلك تكون القيم غير منفكة تمامًا عن المعايير، ما دام بالإمكان إجازتها عبر إجراءات عقلية وإخضاعها لشروط الكونية ومقتضياتها[81].

توازيًا مع هذه المقتضيات عمد هبرماس إلى ربط منظوره الأخلاقي بأربع خصائص نلفيها حاضرة لدى سلفه إيمانويل كانط في منظوره الأخلاقي القائم على أخلاق الواجب، لكنها تنماز منها من حيث أنها تراهن، مثلما أسلفنا القول، على أخلاق بينذاتية لا على أخلاق مونولوجية فردية، محرِّرةً بذلك الأخلاق من ربقة أي وصاية كيفما كان نوعها، ومانحة إياها استقلالًا وحيادًا ينسجم وطبيعة المجتمع المعاصر. وهذه الخصائص هي: الخاصية الديونطولوجية والخاصية المعرفية والخاصية الصورية والخاصية الكونية.

الخاصية الديونطولوجية: المقصود بها أن «الأحكام الأخلاقية تفسر الوجه الذي يمكن من خلاله ضبط التضارب بين الأفعال على أساس توافق عقلاني. وبمعنى أكثر رحابة، إنها تفيد تبرير الأفعال التي نأتيها استنادًا إلى معايير صحيحة، أو في ضوء مبادئ تحظى بالاعتراف[82].

الخاصية المعرفية: تقضي من جانبها، بأن هذا التصور الأخلاقي يرفض أن تكون الأحكام الأخلاقية انعكاسًا للأحاسيس والإملاءات الذاتية المحض، ويرى، في مقابل ذلك، أنها تمتلك دقة في المعايير والتوجيهات تقترب من الصدق الذي تنطوي عليه القضايا التقريرية، من دون أن يذهب بنا الاعتقاد إلى أن «الصدق» الأخلاقي الديونطولوجي يمكنه أن يتسم بالدقة المعيارية ذاتها التي تنطوي عليها القضايا الوصفية، لأن كلًا منهما تحيل على عالم مختلف؛ العالم الاجتماعي في ما يخص الأولى والعالم الموضوعي بالنسبة إلى الثانية، وكل مطابقة بينهما تفضي إلى القول بإمكان المطابقة بين العقل النظري والعقل العملي[83]، وهو الموقف الذي قضى إيمانويل كانط ردحًا من الزمن لنقده وتبيان تهافته في كتابيه المعروفين[84]. على أن الصلاحية المطلوبة في مجال الأخلاق لا تأتي بطريقة مونولوجية تتكفل بها ذات واعية واحدة، بل هي بحاجة إلى أن يُعترف بها في إطار مناقشة فعلية ووفق شروط تبرير مثالية[85].

الخاصية الصورية: تفيد أن أخلاقيات المناقشة توجّه تركيزها نحو الجانب الإجرائي الذي لا يهتم بإنتاج مضامين أو معايير معترف بمشروعيتها، وإنما يقتصر دورها على فحص صلاحية المعايير المقترحة. ولما كان هبرماس يستلهم نظرية كانط من دون أن يتبناها، فقد استبدل الآمر القطعي - ذي الصبغة المونولوجية الخالصة - القائل: «تصرف دائمًا بشكل تجعل من تصرفك قانونًا كونيًا»، بالإجراء الحجاجي التداولي القاضي بألا نعتد بصلاحية معايير أخلاقية معينة إلا إذا حظيت بقبول جميع المشاركين في مناقشة عملية[86].

الخاصية الكونية: تمثل منتهى ما تصبو إليه أخلاقيات المناقشة، وهي تفيد أن ما نحكم عليه بأنه مبدأ أخلاقي كوني ينبغي ألا يأتي تعبيرًا عن حدوس ثقافة معينة أو يكون محض رجع صدى لحقبة ما، وإنما عليه أن ينبثق عن إرادة الثقافات كلها ويسري مفعوله عليها جميعًا، فما عادت الأخلاق مع هبرماس وروّاد فلسفة التواصل النقدية «نهيًا ولا أمرًا ولا سلسلة محرّمات وإكراهات، أو مجرد إيمان أعمى بمعتقدات ومُثل وقيم، بل [صارت أخلاقًا] تخضع قواعدها للمجادلة والمحاجة المنطقية بهدف استنباط جملة معايير تضمن لها سبل تنظيم التواصل في المجتمع (...) أي إن ما يهم معياريتها هو «عقلنة» الإرادة الإنسانية من دون عنف أو إكراه، وهي بذلك تطمح للكونية على أساس تداولي وقابل للتعميم»[87].

على الجملة، يمكن القول إن هذه الخصائص التي صاغها هبرماس لنظريته الأخلاقية تمثل تجاوزًا لذلك الصراع المحتدم الذي اصطدم به عندما عزم على الخوض في مبحث الأخلاق، بين تيارين كانا نافذين حينها داخل المجتمعات الغربية، يتعلق الأمر بالفلسفة التحليلية من جهة، والنزعة الوجودية من جهة أخرى؛ **الأولى** تدفع في اتجاه القول بموضوعية وحيادية العلم قيميًا، **الثانية** تنافح عن أخلاق خاصة موغلة في الذاتية. وكلا التيارين يشهدا على انفصال جذري بين الأخلاق والعقلانية. واتضح لهبرماس قصورهما معًا، فحاول أن يثبت أحقية وشرعية قيام أخلاق عقلانية مستقلة وأصيلة، رسم لها المسار التالي:

- أولًا أن النزعة التجريبية لا يمكنها بلورة أخلاق ذات طابع كوني لأنها تقف عند حدود ما هو قائم من دون أن تتعداه إلى التفكير في ما ينبغي أن يكون، أي إلى بلورة صلاحية معيارية. وبالتالي فهي لا تجد من مبررات داعمة لصلاحية القيم أو المعايير التي تنافح عنها غير التحصن بمبررات نفسية أو بأخرى من طبيعة

اجتماعية. ولما كانت هذه المبررات تتغير بتغير الأحوال النفسية والتقلبات الاجتماعية، فإن مما لا شك فيه أن الأخلاق المرتهنة بها لن تثبت بدورها على حال ولن تحوز على طابع قار يخوّلها أن تتحلى بطابع الكونية[88].

– تجاوزًا لهذا الموقف التجريبي، يلزمنا حتى نفسر ادعاء صلاحية المعايير، الاستناد إلى اتفاق محفز بمبررات عقلانية أو على الأقل بقناعة تقضي بأن المبررات يمكنها أن تُوَلد إجماعًا حول تبني معيار دون غيره[89].

– أما الأنموذج الكفيل بتحقيق هذا الاتفاق العقلاني، فيتمثل في جماعة التواصل التي تضم الأطراف المعنية بفحص ادعاءات صلاحية المعايير في مناقشة عقلانية ذات طبيعة عملية، التي يمكنها أن تقبل، بناء على مبررات قوية، بادعاءات الصلاحية هذه، ومن ثم حصول الاقتناع لديها بأنه في هذه الظروف المعطاة، تعد المعايير المقترحة «صحيحة أو صالحة»[90].

– يعد الادعاء المعياري للصلاحية ذا طابع معرفي من حيث إنه يقبل أن نحكم عليه بالصواب أو الخطأ في إطار مناقشة عقلانية. بمعنى آخر، أن تأسيسه يتم انطلاقًا من إجماع الأطراف المعنية بالمناقشة[91].

راهن هبرماس في أجرأة منظوره الأخلاقي الحامل هذه المواصفات على اللغة في بعدها التداولي الحواري، بوصفها الأداة التي تُمكن الإنسان من مبارحة جوانيته وجعله ينخرط في عالم مشترك، تتقاطع فيه الأغراض والنيات وتتشابك فيه الإرادات وتتفاعل لبلورة فهم مشترك «يعيد الصلة بين أطراف هذا العالم متقطع الأوصال، [الذي] فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه، وانقطعت صلته الحميمة بالإنسان»[92]. إلا أن طموح هبرماس هذا، على أهميته، واجَهته مجموعة من التحديات واصطدم بالعديد من الصعوبات، بعضها له صلة بمشكلة التأسيس وعلاقتها بمقتضيات الواقع، وبعضها الآخر له صلة برهانات هذه النظرية من حيث قدرة المعايير الكونية التي تستند إليها على تحقيق إجماع حول مصالح واقعية، إضافة إلى مدى قدرتها على أن تقيم توازنًا متعقلًا بين مطلب الكونية من جهة، والاعتراف بالحدود السياقية التي تؤثر فيه من جهة ثانية.

ثانيًا: هبرماس ورهان تحقيق أخلاق كونية في زمن التعددية

أدى ظهور التعددية الثقافية[93] وما أفرزته من تحديات أمام التضامن الاجتماعي، إلى حدوث نوع من الارتباك لدى الباحثين حول إيجاد الصيغة التي من شأنها أن توازن بين منظور قيمي موحد يمكنه أن يُتخذ إطارًا مرجعيًا يصلح للجميع، والأنساق القيمية المحلية التي يمتلك كل منها إيتوسًا (Ethos) خاصًا يزعم أنه وحده صاحب المنظور الصحيح، وأنه لا وجود لحقيقة في المجال الأخلاقي غير تلك التي ينطوي عليها نسقه. وكان هبرماس واحدًا من الفلاسفة الذين انبروا لرفع هذا التناقض «المزعوم»، معتبرًا أن بإمكاننا إيجاد صيغة أخلاقية كونية تنطلق من السياقات وتتعالى عليها في الوقت نفسه، لأن وعينا وإن كان نسبيًا، بحكم أنه وعي تاريخي في المقام الأول، فإن بمقدوره بلوغ لحظة فوق سياقية. ودفعه هذا إلى التفكير في أخلاق تتجاوز «المشكلات المتعلقة بالحياة الطيبة وتوجه نظرها صوب الجوانب الديونطولوجية القابلة لأن

تعمم، من منطلق أنه لا يدوم من الطيب إلا العادل»[94]، وذلك في أفق الظفر بما هو ثابت داخل التغير الذي يسم السياقات. من هنا كانت أولوية العدل على الخير قاعدة أساسية في بلورة أخلاق يريدها هبرماس أن تُرضي الجميع وتُمكن من تجاوز معضلة التشرذم الأخلاقي الملحوظ في صورة «أخلاق عرفية» متباينة حد التناقض أحيانًا.

بناء عليه، فإن المشكلة في نظر هبرماس لا تتعلق بما إذا كان من الممكن أن يشكل مبدأ الكونية ضربًا لقيم التعددية، ما دامت هذه التعددية قائمة لا محالة بحكم أنها تمثل ماهية الديمقراطية في وقتنا الراهن، بل كيف يمكن أن نخرج من هذا الزخم القيمي الذي يكشف عنه واقعنا، بمبادئ أو بالأحرى بمعايير تصلح لأن تكون كونية!؟ بمعنى آخر، كيف يمكننا أن ننتقل من صيغة «أنا أُفَضل» المتعددة إلى «نحن نفضل» التي تنم عن وجود حاجات مشتركة مقبولة كونيًا!؟

شكّل الربط بين العالم المعيوش ومبدأ الكونية، أو بين التاريخ والعقل هاجسًا لازم هبرماس في معظم كتاباته. وإذا كان قد راهن في صوغه نظريته عن الأخلاق وتحديد مقوماتها، على الإرث الأخلاقي الكانطي كما هو بادٍ في مؤلفاته، فإنه سرعان ما وجد في مواجهته نظرية أخرى لها قيمتها وأهميتها، يتعلق الأمر بالنظرية الأخلاقية الأرسطية التي تمثل المصدر الرئيس لمطلب التعددية الذي أضحى ماهية الديمقراطية وأحد أهم شروط الحداثة؛ وذلك بحكم أنها نظرية لا تستهدف عدلًا كونيًا، بل تجاهد لتحديد شروط «الحياة السعيدة» انطلاقًا من تقاليد متنوعة، مغرقة في المحلية والخصوصية. وسعى هبرماس إلى تجاوز هذا التعارض العقيم القائم بين نزعة كونية مجردة ونزعة نسبية تُناقض نفسها، بالتفكير في بلورة وجهة نظر أخلاقية تمكن من تقويم الأسئلة الأخلاقية من دون تحيز، في أفق بلورة منظور أخلاقي يصلح لمواجهة قضايا الواقع العالمي الراهن وما يحفل به من متغيرات لم تشهد المجتمعات البشرية نظيرًا لها في السابق. وتبيّن له أن أخلاقيات المناقشة هي المنظور الأخلاقي الذي بمُكنته مسايرة هذه المرحلة، والاستجابة لمقتضيات «الحداثة السائلة» المخترقة بالتعددية، والطافحة بالتصدعات والانشقاقات والصراعات وتفشي الحروب العرقية والطائفية. وآية ذلك أن هذه الأخلاق تعيد إلى الفضاء العمومي مكانته وتجعل منه فضاءً «للتواصل الدائم بدلًا من اتصال المصادفة العابر، فضاء للحوار، والنقاش والمواجهة والاتفاق»[95]، يوفر لكل الذوات العاقلة سبل المشارَكة الواعية في تقرير المصير المشترك، والمساهمة الفاعلة في صوغ وتشكيل إرادة عامة تحظى بالإجماع بعيدًا عن أي وصاية كيفما كان نوعها أو مصدرها، منطلقها في ذلك أن ما يهم «ليس ما أدّعيه أنا أو أنت من حقائق، بل ما نستطيع الوصول إليه معًا ونتفق عليه بشأنها»[96].

بذلك تغدو الحقيقة التي يتوق هبرماس إلى تحقيقها في مجال الأخلاق متجاوزة العلاقة البسيطة (وعي – عالم)[97] لأنها تستلزم الدخول في حوار مع ذوات واعية أخرى تسعى من جهتها إلى أن تنسج مع العالم علاقة ما على طريقتها. وهذا ما جعل الباحثين ينعتون أخلاقيات المناقشة بنظرية «الفهم البينذاتي» القائم على التفاعل بين الذوات الذي يستهدف حلًا وسطًا بين الأنا المتعالية المتموضعة خارج هذا العالم الأرضي والذات التجريبية المتموضعة داخله[98]، حلاً يقع في نقطة ما بين المثالي والواقعي، يتجاوز ابتذال الواقع من

دون أن يسقط في طوباوية المثال.

إن الأمر يتعلق، إذًا، ببلورة تصور عقلاني كوني يجلو الإرادة العامة وليس مجرد انعكاس لهذا المعتقد أو ذاك، مع الإشارة إلى أن هذه الإرادة العامة تختلف عن التصور الذي بلوره «روسو أو هوبز أو لوك، لأن شروطه الإجرائية، كما مضامين وصلاحية الافتراضات داخله معروضة على طاولة النقاش باستمرار، وقائمة على التداولية والتواصل العقلاني والبرهنة على قضاياه المعيارية»[99]. بمعنى أن الذوات كلها المستقلة بأفعالها مطالبة بأن تعمد دائمًا، في حال انفجار خلاف حول توجهات قِيمية غامضة، إلى التزام النقاش بهدف أن تكتشف أو تطور، بشكل مفترض، القيم التي تستحق إجماعًا مبررًا من الجميع[100].

لذلك يمكننا القول إن هبرماس ما صاغ أخلاقيات المناقشة إلا لتكون أنموذجًا لعقلانية من ضرب مختلف، عقلانية تُباين الأنموذج الذي تُقدمه الوضعية العلمية ذات النزوع «الموضوعي المحايد قيميًا»، كما تختلف عن أنموذج العقلانية الأداتية وما تولد منها من تنميط للفهم اختُزل في منظور أحادي الجانب قاد إلى تسطيح كوني أصاب الوعي الحديث بأعطاب وتشوّهات لا يقوى على علاجها وإنعاشها سوى العقل التواصلي بما هو عقلانية عملية تَبرز في النشاط التواصلي، وتهدف إلى بلورة أخلاق تعد تجليًا لمجهود تشاركي يقوم على تواصل «ينبني على معايير أخلاقية كلية وقبلية تنزل من كل خطاب منزلة شرائط الإمكان أو شرائط الصحة»[101]. من هذا المنطلق نفهم حرص هبرماس الدائم على التذكير بأن مبحث أخلاقيات المناقشة لا يعد مبحثًا أخلاقيًا بالمعنى المتداول للكلمة، وإنما هو «مبحث إجرائي قعّد فيه للإجراءات الضرورية لتنظيم مناقشة عقلانية تمكّننا من التوصل إلى إجماع حول معايير أخلاقية مشتركة ذات طابع كوني»[102].

هذا ما حدا به إلى رفض كل معيار يتخذ من حجة السلطة متكأً له، أيًا كان مصدر هذه السلطة، علميًا، أو دينيًا أو ميتافيزيقيًا، واعتبر أنه لا بد من المرور عبر مناقشة فعلية تجمع بين الأطراف المعنية[103] وتستند إلى مبررات عقلية تُشحذ فيها الحجج والحجج المضادة للوصول إلى معايير تحظى بقبول جميع المشاركين. ولعل هذا ما يجعل من أخلاقيات المناقشة مشروعًا تبريريًا في الدرجة الأولى؛ فهي ليست نظرية أخلاقية بقدر ما هي نظرية عن الأخلاق تستهدف صلاحية كونية تتجاوز الاتفاقات العرفية والمعايير الاصطلاحية. إلا أن الكونية المستهدفة هنا ليست تلك القائمة على وجهة نظر تقع خارج العالم لا دخل لها بصراع المصالح ونزاعات السلطة وتشوهات التواصل الحقيقي، بل يتعلق الأمر بكونية تداولية لا تتجاهل سياق التفاعلات الواقعية ولا تضرب صفحًا عن قناعات الأفراد واعتقاداتهم، بقدر ما تفك عنها العزلة وتفتح أمامها فرص إثبات صحة ادعاءاتها تبعًا لسلطة العقل وسلطة أفضل حجة[104]، وذلك انسجامًا مع مطلب التنوير الداعي إلى رفع الوصاية عن العقل وإعادة الاعتبار إلى الإنسان من دون الالتفات إلى جنسه أو عقيدته أو لغته ...إلخ، وانسجامًا كذلك مع المنظور الهبرماسي الذي يرى أنه لا يمكننا إنقاذ كونية الأخلاق إلا إذا أمكن للأسئلة العملية استهداف الحقيقة؛ أي إلا إذا استطعنا، عبر حجج قوية، أن نتوحد عقليًا حول ادعاءات الصلاحية المعيارية، مع الإشارة إلى أن الحِجاج عند هبرماس لا يخلق المعايير، بل يختبر من بين

المعايير المتنازعة أنجعها وأقواها على إقناع الأطراف المعنية في نقاش واقعي فعلي[105]؛ بمعنى أن المسألة تقتضي ألا أفرض على الجميع قاعدة أريدها – أنا كذات واعية فردية منعزلة – أن تصير قاعدة كونية مثلما فعل كانط في الأمر الأخلاقي الأول، وإنما عليَّ أن أضع هذه القاعدة أمام الجميع ليتناقشوا حول ادعاء صلاحيتها الكونية.

بذلك يكون هبرماس قد غير نقطة الارتكاز: فعوض أن ننطلق مما يرغب كل واحد في الدفاع عنه، من دون أن يُعترض عليه، كما لو كان ما يعرضه قاعدة كونية، سوف ننطلق مما يعترف الكل بإجماع على أنه كوني[106]. وهو ما يشي بأنه ما عاد في وسع «الأنا» الواعية المتعالية أن تبلور بطريقة مونولوجية صرفة ما يصلح لأن يكون تشريعًا كونيًا، بل الأمر أصبح بيد تلك «الأنا» نفسها، لكن بعد أن تختبر الصلاحية الكونية لمعيار معين في مناقشة عمومية فعلية.

يشرح هبرماس الاستراتيجيا التي يتبناها في نظريته، قائلًا: «إن الاستراتيجية الخاصة بأخلاقيات المناقشة والمتمثلة في التوصل إلى أخلاق كونية انطلاقًا من المقتضيات العامة للمحاجّة، تعد خصيبة بالنظر إلى مكانة المناقشة في داخلها كشكل تواصلي دقيق، يتجاوز أشكال التواصل التي نصادفها في حياتنا اليومية. إنه صيغة تواصلية حيث مقتضيات الفعل الموجهة نحو التفاهم المتبادل تكون معممة، مجردة ومفتوحة. بمعنى أنها ممتدة نحو جماعة تواصلية مثالية تتضمن الذوات القادرة كلها على الكلام وعلى الفعل»[107].

لهذا الاعتبار، تُعد المناقشة العملية آلية ضرورية لصوغ حجاجية للإرادة من شأنها أن تضمن عبر المقتضيات الكونية للتواصل صحة كل اتفاق معياري ممكن. وهذا الدور الذي تقوم به المناقشة لا يأتي لها إلا بفضل المقتضيات المثالية التي يلجأ إليها المشاركون فعليًا في ممارستهم الحِجاجية التي تجعل من هذه المناقشة العملية سيرورة من التفاهم المتبادل الذي يستدعي من جميع المشاركين تبني الدور المثالي[108] الذي لا يفيد بأي حال تحللهم – المشاركون – من خلفياتهم السياقية أو العُرفية المسبقة والانطلاق من طاولة ممسوحة (tabula rasa) على حد تعبير ديكارت، بقدر ما هو مجرد إجراء يكفل أن ينطلق كل مشارك في عملية المحاجَّة من ذاته، شريطة أن يظل على الرغم من ذلك مشدودًا إلى أفق كوني، أو لِنَقُل أن الدور المثالي يؤدي دور مرشد عملي للإنسان كي لا يَرفع إلى مرتبة معيار أخلاقي ذي صبغة إلزامية إلا ما يوافق عليه كل طرف بشكل حُرّ في مناقشة واقعية. وبذلك يصبح من الممكن أن تأمل القيم الثقافية المتجذرة في الممارسة التواصلية اليومية في أن تصبح مرشحة لأن تكون معايير تدافع عن مصلحة كونية[109]. بمعنى أن المعايير المستهدفة من أخلاقيات المناقشة هي تجريد للمعايير التي تنظم الحياة الطيبة المغروسة في السياقات الثقافية المتعددة، بما يفيد أن الحياة الطيبة تخضع لمعيار العدل، لتصبح بذلك الأسئلة الأخلاقية المتداول حولها في المناقشة الواقعية، هي نفسها الأسئلة الأخلاقية الجوهرية التي نعثر عليها في العالم المعيوش بعد أن جُرّدت من سياقاتها[110]. **لكن هل بإمكان أخلاقية العالم المعيوش أن تُؤمن للنظرية النقدية أساسًا معياريًا؟**

يمثل هذا السؤال نقطة خلاف مركزية بين هبرماس وصديقه وزميله في مدرسة فرانكفورت كارل أوتو آبل[111] فَهُما وإن كانا يتفقان على أن موارد التفاهم المتبادل لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال المناقشة

الحجاجية، أي بالاعتماد على الحوار بما هو المسلك الذي يقودنا إلى تحصيل الإجماع حول المعايير الأخلاقية، إلا أنهما يختلفان في شأن ما إذا كان مصدر هذه الموارد هو العالم المعيوش مثلما يدافع على ذلك هبرماس، أم أنه يلزمنا، حرصًا على دقة النتائج واستدامتها، اللجوء إلى فرضيات للتفاهم شاملة تتجاوز أشكال الحياة التاريخية النسبية وتستهدف التأسيس الفلسفي النهائي لادعاءات الصلاحية مثلما ينافح عن ذلك آبل. وفي ما يلي عرض لبعض ملامح التوافق والاختلاف بين الرجلين حول هذه النقطة تحديدًا بالنظر إلى كونها تطلعنا بشكل دقيق على طبيعة الكونية التي يستهدفها المنظور الأخلاقي الهبرماسي.

ثالثًا: هبرماس وآبل ومشكلة التأسيس

رأى آبل في التداوليات الكلية التي يتبناها هبرماس نوعًا من الكيل بمكيالين، أو لِنَقُل بصيغة أخرى أنه وجد صاحبَها موزعًا بين أمرين متعارضين لا يستقيم وجود أحدهما بحضور الآخر؛ فهو من جهة يرغب في الحفاظ «على كونية ادعاء الصلاحية المساوقة للقول الإنساني (معنى، حقيقة، مصداقية، معيارية)، وكذلك طابع اللامشروطية والمثالية الذي ينتمي إلى الافتراض اللاحدثي، وإلى التوقع الفعلي لتوافق ممكن بين جميع المشتركين المحتملين والمشمولين بالمحاجّة حول مشروعية ادعاءات الصلاحية (...) لكنه، من جهة ثانية، رفض دائمًا لزوم تأسيس نهائي، صالح بصورة قبلية، للادعاء الفلسفي بصلاحية المنطوقات الكلية التداولية الخاصة بالفرضيات الضرورية للمناقشة الحجاجية، معتبرًا ذلك مستحيلًا ولا جدوى منه»[112].

لا يعتقد آبل في إمكانية الوصول إلى رؤية أخلاقية كونية بالاعتماد على مناقشة حجاجية مرتهنة باللغة وبألعابها الخاضعة بدورها للشروط السوسيو- ثقافية المتقلبة التي تحكم وضعية المشاركين في المناقشة، ويرى في مقابل ذلك أنه ينبغي إخضاع المناقشة الحجاجية إلى مبدأ معياري إيتيقي يأخذ طابعًا ترانسندنتاليًا لا يخضع لمتغيرات التجربة بمقدار ما يعمل على تكييفها وفق تصوراته الخاصة[113]. وهي مسألة لا يوافقه عليها هبرماس، بحكم اقتناعه بأن ادعاءات الصلاحية المعيارية ترتهن لزومًا باعترافنا، لهذا لا يفيد تجاهل سياق التفاعلات الموسطة عبر اللغة ولا إقصاء منظور المشاركين في المناقشة بشكل عام، في التوصل إلى وجهة نظر غير متحيزة، بل إن الأمر يستدعي، خلافًا لذلك، فك العزلة عن المنظورات الفردية للمشاركين، حتى يتمكن كل واحد من وضع نفسه في مكان الآخرين لأجل حصول الفهم، لأنه لا أحد بإمكانه الولوج المباشر لشروط صلاحية غير مؤوَّلة، ما دام الفهم، ومن ثم التأويل، ليس سلوكًا ذاتيًا معزولًا، بقدر ما هو نتاج مشترك لعلاقة متشابكة بين أنماط الفهم المختلفة، وممارسة تضرب بعمقها في صميم كينونة الإنسان على حد تعبير هانز جورج غادامير[114]. على أن الاتفاق الذي يتمخض عن هذه المناقشة المشتركة لا يفيد بأي شكل من الأشكال إمكان المطابقة بين الموقف المتمخض عن «النحن» و«الشيء في ذاته»، لأن هذا الأمر يفترض تأسيسًا نهائيًا مقبولًا للعقل[115] (fondation ultime)، والحال أن هذا الأمر متعذر الحدوث بالنظر إلى أنه «يستوجب أن تكون شروط الصلاحية الممكنة مشمولة بشكل كلي في الافتراضات التي يمكننا إعادة بنائها من خلال التأمل في إجراءاتنا الحالية للصلاحية. والواقع أن هذه الإجراءات المشكّلة في تجربتنا

الحالية لا يمكنها أن تقدم نفسها إلا كما هي الحال في كل تجربة ممكنة (...) [من منطلق أنها محكومة] بتجربة أنموذجية للإسناد»[116].

بناء على ذلك ما انفك هبرماس يردد في كتاباته على أن مشروعه الأخلاقي التواصلي يحكمه طموح مزدوج؛ أن يتمكن، من جهة، من بلورة معايير أخلاقية تحظى بالكونية، وأن تظل هذه المعايير على صلة بالعالم المعيوش من جهة ثانية[117]، بمعنى أنه كان يرغب في المحافظة على مرونة تقترب إلى حد كبير من تلك التي استهدفها هيلاري بوتنام في تأسيسه موضوعيته في الأخلاق، مرونة تقضي بأن الأسباب التي تُؤَمن لادعاءات الصلاحية يقينيتها اليوم يمكنها أن تصبح موضوع نقد غدًا. ويبدو هذا المنظور منسجمًا تمامًا مع تصور هبرماس من حيث إنه يتماهى مع مبادئ النظرية النقدية حول المجتمع التي تمثل الإطار الأول الحاضن لأفكاره، كما أن غياب التأسيس النهائي يعد ضمانة على بقاء أبواب المناقشة العقلية مفتوحة في وجه الرؤى كلها وجميع أشكال الخبرات، فضلًا عن أنه يزكي الموقف الذي بقي هبرماس مؤمنًا به ومتمسكًا به بشدة بخصوص مشروع الحداثة، وأنا هنا أقصد تحمسه وإصراره على أنها مشروع لّما يكتمل[118]، وأن العقل لا يزال في مقدوره أن يفرز لنا نظامًا أخلاقيًا مناسبًا للوضع الراهن، يستند إلى المشروع الأنواري الذي لم يستنفد بعدُ طاقاته كلها خلافًا لمزاعم لفيف من الفلاسفة الذين يدعون إلى مابعد الحداثة (ميشيل فوكو، جورج باطاي، جان فرانسوا ليوتار...) ويتوحدون حول خطاب نقدي مناوئ ومعادٍ للحداثة وللعقل الأنواري بشكل عام، مبررهم في ذلك أن هذا الأخير هو من يتحمل تبعات ما آلت إليه أوضاع الإنسان المعاصر من استلاب وتشيؤ واغتراب، وقد آن الأوان لمجاوزة خطاب الحداثة نحو خطاب مابعد حداثي. لكن هبرماس يرى أن دعوتهم هذه، وإن علا صوتها وكثر الصخب حولها، لا تعدو أن تكون صرخة في واد بالنظر إلى كونها بقيت عند حدود النقد ولم تقدم أي بديل يمكن الركون إليه في صوغ منظور جديد يمثل تجاوزًا للحداثة. وفي انتظار أن يتم ذلك سيظل هبرماس مؤمنًا بالعقل وبمقدرته على إعادة اللحمة بين ساكنة هذه المعمورة ورفع التحديات التي تواجههم.

لئن كان آبل يشاطر هبرماس موقفه الذي يقضي بقدرة العقل النقدي المستند إلى المناقشة الحجاجية على تجاوز أعطاب الحداثة ومخلّفاتها، وبلورة معايير أخلاقية تحظى بالكونية والإجماع، فإنه بقي على موقفه المخالف له في ما يتعلق بمسألة التأسيس[119] الذي ينطلق منه في بلورته لرؤيته الأخلاقية هذه؛ فهو لم يستسغ كيف أمكن لصديقه أن يتصور إمكانية تشييد معايير أخلاقية يريد لها أن تحظى بالإجماع وتتسم بالكونية بالانطلاق من الأسفل (من شبكات الفضاء العمومي)، أي من العالم المعيوش، الذي لا يخفى على أحد أنه نسبي، تاريخي ومتغير. كما لم يقبل أن يتم النظر إلى المقتضيات الحجاجية للمناقشة باعتبارها مجرد توافقات تتم بين المشاركين في المناقشة، لأن من شأن الإقرار بذلك أن يسقطنا في شَرك النزعة النسبية التي تساير تقلبات الحياة السوسيو – ثقافية. لذلك ارتأى، من وجهة نظر ترنسندنتالية، أنه لا بد لهذه المقتضيات من أن تمثل قواعد حتمية وضرورية، وراهن في تحقيق ذلك على مفهومي التناقض الإنجازي[120] والمصادرة على المطلوب، من حيث إنهما قمينان بالتصدي لأي تنكر محتمل للمقتضيات والافتراضات الملتزَم بها من المشاركين قبل الانخراط في المناقشة، أو لأي إخلال بالتعهد بالالتزامات التي تتمخض عن المناقشة؛ فما لا

يمكننا الاعتراض عليه من دون أن نسقط في التناقض الإنجازي وما لا يمكننا تأسيسه من دون أن ننعت بالمصادرة على المطلوب فهو ينتمي بكل تأكيد للمقتضيات التداولية الترنسندنتالية للمحاجّة.

عاد آبل لتوضيح موقفه أكثر إلى عرضٍ تقدم به هيربرت شنيدلباخ (Schnädelbach) حول كتاب هبرماس المعروف **نظرية الفعل التواصلي**، تساءل فيه حول إمكان قيام حياد في علم القيم، أي قيام حياد معياري متعلق بالفهم العقلاني للأفعال الإنسانية[121]، وخلص إلى أن تفسير شيء ما عقلانيًا، أي تفسيره انطلاقًا من أسبابه لا تعني أنه يصبح عقلانيًا. وهو بهذا إنما يدافع عن التفسير العلّي ويراه أنجع من نظيره القائم على فهم الأسباب في الوصول إلى الحقيقة. ولا يتفق آبل مع شنيدلباخ في ما ذهب إليه، بل يرى خلافًا له أن «الفهم قادر على جعل فعل الآخر مفهومًا إذا ما استندنا إلى ما يسميه دراي (Dray) «المحاولة العقلية الجيدة» المقبولة معياريًا لجهة موضوع الفهم، بمعنى أنه قابل للتطبيق على فعل معين في وضع مشابه كفاية[122]. منطلقه في ذلك أن الكائنات البشرية تعرف كيف تميز في نتائج أفعالها بين المرغوب فيها وغير المرغوب فيها، ولا ينقصها للحصول على تقويم نهائي لمسار العقلنة الذي تنهجه إلا إدخال تأسيس نهائي تداولي- ترنسندنتالي للأخلاق لا يستند فحسب إلى موارد العالم المعيوش مثلما فعل هبرماس، وإنما ينطلق من «الأعلى»، أي إنه يبدأ من نقطة التأسيس النهائي الفكري للمناقشة الحجاجية. ولما كان آبل مدركًا مخاطر المجازفة بالبحث عن تأسيس عقلاني نهائي في مجال الأخلاق وما يمكن أن يتمخض عنه من نعته بالسقوط في حبائل النزعة التأسيسية التقليدية أو في الميتافيزيقا الدوغمائية المستندة إلى مسلّمات قد تصبح بمثابة بدهيات، حيث بادر إلى الاستدراك قائلًا بإن التأسيس النهائي التأملي الذي يستهدفه «لا يستدعي إطلاقًا فرضيات ميتافيزيقية، إنه مُعَرض لنقد ذاتي ولمراجعة ذاتية دائمة، بما أنها على استعداد دائم لإعادة تقويم التفسيرات الضرورية لمبدأ المناقشة بمقياس الافتراضات المطروحة بالضرورة من قبل»[123].

إلا أن هذا الاستدراك الذي بادر به آبل، لم يشفع له لدى هبرماس الذي رأى أن صديقه كان متطلبًا جدًا وأنه اشتط كثيرًا في البحث عن تأسيس لأخلاقيات المناقشة من خارج العالم المعيوش، أما ما يطمح إلى تحقيقه هو (أقصد هبرماس) فلا يعدو أن يكون اختبارًا حواريًا لفحص معايير لا يخلقها بل هي موجودة سلفًا في العالم المعيوش. ولهذا وجب التمييز بين إيجاد المعايير وخلقها، والإقدام على تبريرها، على الرغم من أن الفرق بينهما قد لا يكون كبيرًا بالنظر إلى كون «القيمة الاجتماعية لمعيار معين ترتبط بمدى قبوله ممن يتوجه صوبهم»[124]، وبقدر من الاعتراف من جانبهم. ولما كان هذا الاعتراف مشروطًا بالبرهنة على صلاحيته، فإن قبوله اجتماعيًا يقتضي بالضرورة تبريره. وبهذا، يغدو ما يقترحه هبرماس مجرد مبدأ تنظيمي يُطْلعنا بصورة أفضل على ما يعنيه معيار صالح، لكنه لا يدّعي تمكيننا من دافع يجلو بصورة مباشرة ما تصبو إليه الإرادة الإنسانية. وتبعًا لذلك يمكن القول إن المساهمة الحقيقية لنظرية المناقشة لا تكمن في بلورتها مبدأ الكونية، وإنما في اكتشاف الأساس الذي يستند إليه هذا المبدأ، وهذا الأساس رُبط في المقام الأول بالممارسة الفعلية للحوار التي تقتضي أن يتوصل المشاركون فيها، مهما كانت تصوراتهم للحياة السعيدة أو الطيبة، إلى الإقرار بصلاحية بعض المعايير، لكنها تبقى مع ذلك ممارسة توليدية (maeütique) قائمة على تفاعل تتبادل فيه الحجج وتتبدل فيه الآراء والمواقف في كل لحظة وحين داخل الإطار الحاضن للمناقشة الفعلية.

وإذا كانت أخلاقيات المناقشة تستهدف التأسيس العقلي للمعايير، فإن طموحها لا يعدو تقديم أجوبة عن الأسئلة الإبيستمية المتعلقة بمعرفة كيف تكون الأحكام الأخلاقية ممكنة وليس عن السؤال الوجودي المتعلق بما يعنيه أن يكون الإنسان أخلاقيًا[125]. بمعنى أن هذه الأخلاق لا تنصرف إلى البحث عن معيار فوقي يُمكن من تحقيق عدالة عامة، لأن ذلك فوق طاقة هذه النظرية، ولا هي تصبو إلى تحقيقه ما دامت تجعل وظيفتها نقدية صرفة، تريد أن تُؤَمن للقيم الأخلاقية نوعًا من الكونية السياقية التي من شأنها أن تحميها من هجمات النزعتين الريبية والوضعية، من حيث إنها ترسي لها شروطًا ومقتضيات ترقى بها عن أن تكون مجرد إملاءات خارجية أو إسقاطات ذاتية محض.

لم يقف الاختلاف بين وجهتي نظر آبل وهبرماس عند معطى التأسيس، بل امتد إلى معطى التطبيق وسُبل أجرأة أخلاق المناقشة التي يشتركان في بلورتها؛ وبينما اقترح آبل أن يُرفق الأخلاق بمبدأ المسؤولية حتى يجعلها أخلاقًا تهتم بالحاضر كما بالمستقبل وترعى مصالح الأجيال الحاضرة والمقبلة من جهة، ويرقى بها من مستوى التأسيس إلى مستوى التطبيق المتمثل في كونها تخاطب الجميع وتضع على عاتقهم مسؤولية التفكير المشترك في حلول لمختلف المشكلات والمعضلات التي تجدّ على الساحة أو تلوح بوادر حدوثها في المستقبل؛ فإننا نلحظ أن هبرماس وإن كان لم يصرح بمبدأ المسؤولية ولم يتحدث عنه بشكل مستفيض بالصورة التي نجدها لدى آبل، إلا أنه يستحضره بطرائق أخرى، من بينها مثلًا أنه حين يجعل تأسيس معايير الصلاحية بيد جماعة من المشاركين الحقيقيين في نقاش فعلي فهو يصيّر كل واحد منهم مسؤولًا أمام نفسه وأمام الجميع عن الالتزام بمقتضيات المناقشة الحجاجية وشروطها التي هو طرف فيها، كما عن النتائج التي تتمخض عنها[126]. فليست العزلة والانكفاء على الذات هما ما يصنع الخصوصية أو يحصّنها ضد باقي الخصوصيات، بل هي (أي الخصوصية) لا تظهر ولا تتفتق إلا في الانصهار والالتحام الذي يضمنه الفعل التواصلي، فتغدو كل خصوصية حاملة الكونية في داخلها ومتحملة مسؤوليتها إزاءها، مولّدة بذلك نوعًا من الهوية الجماعية المسؤولة. إن الأمر يشبه من بعض الأوجه ما فعله روسو في رسائله إلى ماليشيرب (Lettres à Malesherbes) أو في اعترافاته (Les Confessions) التي ضمّنها كتابًا بالعنوان نفسه؛ فعلى الرغم من أنه يبدو في رسائله متحدثًا إلى نفسه وعن نفسه، وهو ما يجلوه شكل الرسالة الذي يصبغ على محتواها التواصلي طابع الخصوصية، فإن مضمونها ينطوي على ادعائها صدقًا كليًا نفهم منه أنه يستهدف جمهورًا غير محدود[127].

هكذا، نستطيع أن نزعم بأن ما خرج به هبرماس في المحصلة من بحثه المديد والعميق في مجال التواصل عمومًا، وفي مجال الأخلاق على وجه الخصوص، هو رؤية أخلاقية كونية لا تقبل الإطلاق، بمعنى أنها كونية لا تُغيّب السياقات الثقافية ولا تُنَصّب نفسها خصمًا للتقاليد والأعراف بقدر ما تتوخى وزنها وتمحيصها لرفعها إلى مستوى الاقتناعات المقبولة، وبالتالي فهي كونية أخلاقية تفرزها سلطة نقدية تُخضعها لمراجعة دائمة تُؤَمن لها صحة وصلاحية موقتتين، وليس بإمكانها أن تقدم ضمانات على ما يمكن أن يحدث في المستقبل.

استخلاص

كان المسعى الذي خطّه هبرماس لنظريته الأخلاقية نبيلًا وواعدًا بالنظر إلى إنزاله الحوار، القائم على الحجاج والهادف إلى تكوين حُكم أخلاقي محايد حول صلاحية المعايير، منزلة الدواء الذي يشفي من داء الفرقة والخلاف الذي استشرى في أوصال مجتمعاتنا الحالية. لكن منظوره هذا، على أهميته وقيمته العلمية، لم يَسلم من انتقادات، ومن جبهات عدة، نعرض بعضها في شكل أسئلة على النحو التالي:

- كيف يمكننا الجزم بأن الحياد المزعوم عن صلاحية المعايير الذي يوافق «إجماع» الأطراف المعنية بالمناقشة، يعكس الحقيقي في ذاته، وليس مجرد صواب ظني يغلب عليه الرجحان؟

- هل نجحت أخلاقيات المناقشة في إرساء رؤية عقلانية عملية جديدة مختلفة عن سابقاتها أم أن اختلافها عنها ارتبط بجانب التدليل فحسب لا غير؟

- هل أثبتت أخلاقيات المناقشة نجاعتها في حل مشكلات أخلاقية واقعية، وهل أسعفتنا في المرور من التداول حول المشكلات الأخلاقية نحو أجرأة ما تمخض عن هذا التداول، أم أنها ظلت رؤية تنظيرية صِرفة ترسم معالم ما ينبغي أن يكون ولا تنصرف إلى العناية بما هو كائن؟

لن نُقْدِم طبعًا على رصد مختلف الانتقادات والردود التي رافقت الإنتاج الغزير لهبرماس، فهذه مسألة شاقة تتجاوز قدرة الباحث الواحد، ولا يتسع للخوض فيها الكتاب أو الكتابان، فكيف يتسع لها هذا الاستخلاص المحدود الذي بين أيدينا! فخصوم هذا الباحث ليسوا قلة ولا هم ينتمون إلى مجال واحد أو تخصص بعينه، وإنما عددهم كبير وتخصصاتهم متشعبة تشعُّبَ المباحث والموضوعات التي طَرَقَها، والتي توزّعت بين الفلسفة والسوسيولوجيا والسياسة والقانون والإعلام وغيرها، لذلك حسبُنا أن نكتفي من هذه الردود بالنقد الذي خص به طه عبد الرحمن هذه النظرية حتى يتسنى لنا في الفصل الموالي أن نقف على البديل الذي يقترحه هذا المفكر لتجاوز ما بدا له «عيوبًا» و«نقائص» فيها.

يجعل طه عبد الرحمن اعتراضه على النظرية الأخلاقية الهبرماسية على مستويين: **الأول** يُبرز فيه قصور هذه النظرية عن إدراك حقيقة ظاهرة التواصل وواقعها؛ **فمن حيث الحقيقة** يرى طه عبد الرحمن أن الإجماع الذي يخرج به المتناظرون من نقاشهم لا يعادل الظفر بالحق وإنما مَبلغه الظفر بالصواب «والصواب غير الحق، لأنه ينزل منزلة الظن الغالب والرجحان، بينما الحق ينزل منزلة القطع الجازم والبرهان»[128]. ولما كان الأمر كذلك فإنه لا شيء يضمن أن ما يتمخض عن المناقشة هو الحقيقي بعينه وليس مجرد رأي رجّحَتْه حُجَجُه فجعلته يبدو في صورة حق قاطع؛ أما **من حيث الواقع**، فيرى طه عبد الرحمن أن التواصل في مدلوله الحالي، أي بالصورة التي يقدمه بها هبرماس، نأى عن التواصل الحي المباشر الذي كانت تُعَبّر عنه في القديم «المجالس» القائمة على التعاون وتبادل الاعتبار، وأخذ صورة جديدة مختلفة تعكسها وسائل الإعلام الحالية، استبدلت طلب الحقيقة وفهم الواقع بالدعاية وتقديم المصالح والرغبات، فنجم عن ذلك تشويه للتواصل وإفساد لعقل الإنسان وروحه[129]. ولسنا نجد هاهنا مسوغًا لهذا الاعتراض الثاني الذي أبداه طه

عبد الرحمن على التواصل في صيغته الهبرماسية، حتى لكأننا به (أي طه عبد الرحمن) قد انتقل من الاعتراض على موقف هبرماس تحديدًا إلى صيغة تعميمية تستهدف التواصل في صورته الطاغية حاليًا بعدما صارت «الحقائق» تتبلور عبر وساطة الميديا بمختلف صنوفها، وآية ذلك أن هبرماس لم يخرج في تعريفه المناقشة عما قصده طه بـ «المجالس»؛ إذ بدوره يجعلها مناقشة حية وفعلية تتم بين أشخاص واقعيين يُرافع كل منهم عن موقفه متوسلًا بالحجج التي يراها تدعم موقفه، مثلما بيّنا أعلاه.

في المستوى **الثاني** من الاعتراضات، تبيّن لطه عبد الرحمن أن هذه النظرية الأخلاقية القائمة على التواصل تزعم أنها سنّت لنفسها تعقُّلًا أظهرته للعالم باعتباره تعقلًا متفردًا أتى على غير مثال، والحال أنه لم يختلف من حيث المضمون عن التعقل الذي أخذت به الأخلاقيات التقليدية ذات الأصول اليونانية، بل جاء اختلافًا ظاهريًا تعلق بمنهجية التدليل لا غير، إلى جانب أن هذه النظرية لم تَحد عن المنحى الذي ابتدعته الأخلاقيات العلمانية إلا من حيث إن هذه الأخيرة أنكرت الأصل الديني للمعاني والقواعد الأخلاقية التي أخذت بها، في حين أن أخلاقيات التواصل تنكرت لها، وبوادر هذا التنكر تجلوها مراوحتها بين عدم اهتمامها المباشر بقطع الصلة بالأخلاق المتفرعة عن الدين، وتجاهلها من جهة ثانية لأوصاف التسديد والتأييد التي تسمو بالقيم الروحية للإنسان[130].

خلص طه عبد الرحمن إلى أن هذين الاعتراضين كافيان لإسقاط زعم الشمولية والكونية عن أخلاقيات التواصل من حيث إنهما يكشفان عن محدوديتها المتمثلة في ضيق أفقها وقِصر أثرها.

من ناحية أخرى، لا يعتقد طه عبد الرحمن أن هذه النظرية أظهرت أي نجاعة في حل قضايا أخلاقية واقعية، أو أنها استطاعت أن تعيد إلى الإنسان هويته؛ وأنّى لها أن تفعل، وهي أمور لا تحصل، في اعتقاده، «بمجرد ممارسة النظر العقلي كما يوهمنا بذلك المعنى اللغوي للفظ «التعقل»، وإنما بالدخول في مجال العمل»[131]. على أن العمل الذي يقصده طه عبد الرحمن ليس هو العمل الآلي ذي الطابع «التقنوي»، وإنما هو العمل الحي الذي يفيد «الاشتغال بطاعة أحكام (...) سيد الكون»[132]. ولم يشفع لهبرماس ولا لرواد مدرسة فرانكفورت عمومًا تصدّيهم الشرس للتعقل الأداتي وما نجم عنه من أضرار على البشرية، صيّرت العلاقات بين المواطنين علاقات تجارية محض، وأفرغتها من محتواها الإنساني بعد أن شيَّئتها وأخضعتها لمنطق الحساب، وتبنيهم في المقابل العقل التواصلي الذي جعله هبرماس بديلًا من هذا العقل وأساسًا للحداثة الأخلاقية، حيث أظهر طه عبد الرحمن رفضه هذا العقل البديل – العقل التواصلي– لأنه لا يعدو أن يكون امتدادًا للعقل الأداتي، يعتوره النقص والقصور، ما يجعله عاجزًا عن تحقيق طموح البشرية في الكونية على الرغم من انطوائه على اقتراحات واعدة وطموحة[133]، وبيان ذلك أن هذا العقل وإن كان يستمد مشروعيته من وجود جماعة تقبل التواصل في ما بينها وتلتزم قواعد الحوار، إلا أنه يفتقر إلى «الواجبات الرحِمية» التي تضمن قيام أفراد هذه الجماعة جميعًا بالتزاماتهم[134]. لذلك يرى طه عبد الرحمن أنه لا بديل من الأخذ بالتطبيق الإسلامي لرُكن التعميم ومبدأ التراحم لأنه الكفيل بتحقيق إطلاق كوني يتجاوز الإطلاق الذي توقف عنده التطبيق الحداثي الغربي، والذي انحصر في الأشخاص والمجتمعات

والأمم، نحو إطلاق أرفع درجة لا يتعلق بالبشر وحدهم، وإنما بالموجودات كلها التي يضمها العالم، سواء كانت عاقلة أم غير عاقلة[135]. فما هي المسوغات التي اعتمدها طه عبد الرحمن في دفاعه عن أطروحته القاضية بأنه لا أخلاق غير أخلاق الإسلام تصلح لأن تكون أخلاقًا كونية؟

(65) زيغمونت باومان، **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**، ترجمة سعيد البازعي وبثينة الإبراهيم ([أبو ظبي]:هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، 2016)، ص 46.

(66) التفاكر يعني تبادل الآراء والأفكار في أمر ما، أما «التعاقل» فيفيد، وفقًا للمعنى الذي خصّه به طه عبد الرحمن، اشتراك الواحد مع الآخر في عقل أمر ما، أي تعاونهما معًا على إدراكه. ينظر: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 0002)، الهامش في ص 107.

(67) عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1991)، ص3.

(68) يرى هبرماس أنه «في منطق اللغة تتجسد سلطة «الما بين – ذاتي» باعتبارها سابقة لذاتية المتكلمين التي يفترضونها».

يُنظر: يورغن هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية**، نقله إلى العربية جورج كتورة (بيروت: المكتبة الشرقية، 2006)، ص 18.

(69) Catherine Kerbrat-Orecchioni, L’Enonciation: De la subjectivité dans le langage (Paris: Armand Colin, 1999), pp. 205-206.

(70) ج. ب. براون وج. يول، **تحليل الخطاب**، ترجمة وتعليق محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي (الرياض: منشورات جامعة الملك سعود، 1997)، من مقدمة المترجمين، ص (و).

(71) حسان الباهي، **فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2016)، ص 113.

(72) Jürgen Habermas, Le Discours philosophique de la modernité: Douze conférences, traduit de l’allemend par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1988), p. 377.

(73) Emmanuel Kant, Critique de la faculté de juger, trad. par A. philonenko, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J.Vin, 1989), p. 163.

(74) Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion, trad. de l'allemand par Mark Hunyadi (Paris: Editions du Cerf, 1992), p. 16.

(75) جون مارك فيري، **فلسفة التواصل**، ترجمة عمر مهيبل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 99.

(76) Karl Otto Apel, Discussion et responsabilité: II, contribution à une éthique de la responsabilité, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, passage (Paris: Edition du Cerf, 1998).

(77) Jürgen Habermas, Idéalisations et communication: Agir communicationnel et usage de la raison, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme (Paris: Fayard, 2009), p. 52.

(78) Habermas, De l'éthique, p. 55.

يتحدث هبرماس عن هذين المبدأين في صفحات عدة من كتابه **أخلاقيات المناقشة**، ص 8-11، 71-91، 33-93.

(79) Ibid., p. 17.

(80) Ibid., p. 17.

(81) Francisco Javier Gil Martín, «Finitude as Mark of Excellence. Habermas, Putnam and the Peircean Theory of Truth,» Ontology Studies, no. 9 (2009), p. 80.

(82) Habermas, De l'éthique, p. 17.

(83) Ibid., p. 17.

(84) أقصد كتاب **نقد العقل النظري** (أو الخالص) وكتاب **نقد العقل العملي** الصادرين تواليًا في عامي 1781 و1788.

(85) محمد الأشهب، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس** (عمان: دار ورد، 2013)، ص 64.

(86) Habermas, De l'éthique, p. 17.

(87) حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**، تقديم برهان غليون (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 12.

(88) Jürgen Habermas, Raison et légitimité: Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, trad. de l'allemand par Jean Lacoste, critique de la politique (Paris: Editions Payot, 1978), p. 145.

(89) Ibid., p. 146.

(90) Ibid., p. 146.

(91) Ibid., p. 146.

(92) فيري، ص 19.

(93) يعتبر راتسنغر أن التعدد الثقافي يمثل المقياس الذي ينبغي على أوروبا أن تقيس به متانة إرثها العقلي أو هشاشته، ما دامت تدعي الكونية، على اعتبار أن هذا الادعاء لا يُعترف لها به إلا من طرف جزء من الإنسانية. يُنظر يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر، **جدلية العلمنة: العقل والدين**، تعريب وتقديم حميد لشهب (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2013)، ص 35.

(94) Jürgen Habermas, Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle, trad. et introd. par Christian Bouchindhomme, passages (Paris: Cerf, 1986), pp. 23sq.

(95) باومان، ص 48.

(96) مصدق، ص 14.

(97) تصدى هبرماس، في مستهل بلورته نظريته البينذاتية، للأنساق الفلسفية التي شُيدت على نوع من «فلسفة الذات»، وأمثلتها عديدة نحو نظرية الأنا وحدية الديكارتية، والنزعة الظاهراتية لهوسرل، والمثالية الترنسندنتالية لكانط والجدلية الهيغلية... وغيرها. ليصبح ما كان يرجع في السابق إلى الفلسفة المتعالية أي

إلى التحليل الحدسي لوعي الذات، موكولًا للفاعلية الموجهة نحو التفاهم والقائمة على تفاعل بينذاتي قوامه المناقشة ومقتضياتها.

(98) يورغن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية؛ 17 (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1995)، ص 455.

(99) مصدق، ص 262.

(100) هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ص 70.

(101) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 126.

(102) الأشهب، ص 16.

(103) Habermas, Morale, p. 118.

(104) يعتبر هبرماس أن الكونية المطلوبة ينبغي أن تكون كونية تتولد من جماعة تذاوت غير مكرهة ولا تبحث عن التمثل، جماعة تأخذ في الحسبان تنوع المصالح المبررة ومنظورات التأويل، جماعة تكون فيها أصوات الغيرية - غرباء - منشقون - ودون سلطة - لا أصوات مخفوضة ولا مقموعة ولا مهمشة ولا مستبعدة أيضًا.

يُنظر: هابرماس، **مستقبل الطبيعة البشرية**، ص 71.

(105) يرى هبرماس أن الحجاج يمكنه أن يؤدي داخل المناقشات العملية الدور نفسه الذي أداه، على سبيل المثال، مبدأ الاستقراء في المناقشات التجريبية النظرية.

يُنظر: Habermas, *De l’éthique*, p. 123.

(106) Habermas, Morale, pp. 88-89.

(107) Habermas, De l’éthique, p. 22.

(108) Ibid., p. 19.

(109) Habermas, Morale, p. 125.

(110) يقول هبرماس بهذا الخصوص: «Dans la discussion pratique, nous extrayons les actions et normes problématiques des contextes du

monde de la vie éthique substantielle, afin de les soumettre à un .jugement hypothétique», Habermas, *De l'éthique*, p. 28

(111) يُعدّ هبرماس وآبل وريثين للمنعطف التداولي الألسني التأويلي في الفلسفة المعاصرة، وبذلك فهما يشتركان في رفض فلسفة الذات أو الوعي بحكم عجزها عن إدراك أن الفاعلية التواصلية تعد مكونًا أساسيًا للعلاقات الإنسانية. كما يشتركان في الدفاع عن أخلاقيات قائمة على المناقشة ولهما في ذلك مؤلفان يحملان العنوان ذاته تقريبًا: كتاب آبل يسمى «Ethique de la discussion»، وكتاب هابرماس يحمل عنوان «De l'éthique de la discussion». ولا يتردد هبرماس في الإشادة بزميله في مدرسة فرانكفورت، ويرى نفسه مدينًا له أكثر من غيره من الفلاسفة الأحياء في ما يتعلق بالمسار الفكري الذي انتهجه على مدار سنواته البحثية.

يمكن الرجوع بهذا الخصوص إلى مقدمة كتاب: Habermas, *Morale*, p. 21.

(112) كارل أوتو آبل، **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز**، ترجمة وتقديم عمر مهيبل (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005)، ص 28.

يعتقد آبل أن هبرماس سيجد نفسه يومًا ما مجبرًا على الحسم في ما إذا كان ينوي الاستمرار في اللاانسجام أو اللاتمساك، أو أن يعيد إلى الفلسفة وظيفتها التأسيسية الأصلية المرتبطة بادعاءات كلية للصلاحية قبلية أو ذاتية الإحالة أو الاحتكام. (ص 70-71).

(113) المرجع نفسه، ص 19.

(114) فيري، ص 31.

(115) Habermas, Moral, p. 16.

ينظر أيضًا كتابه (*De l'éthique*) حيث يقول في الصفحة 173: «Une fondation ultime de l'éthique n'est ni possible ni nécessaire».

(116) المرجع نفسه، ص 92.

(117) يقول في هذا السياق:«لا يمكن لكونية القيم الأخلاقية، طالما أنها تؤَمن المساواة للجميع، أن تظل تجريدًا؛ إذ عليها أن تراعي، مواقف حياة الجميع ومشروعاتهم الفردية (هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية**، ص 70).

(118) Habermas, Morale, p. 16.

(119) نشير إلى أن هذا الاختلاف المرصود بين هبرماس وآبل في ما يتعلق بطبيعة التأسيس لادعاءات

الصلاحية، لم يمنع جون فرنسوا ليوتار من اعتبارهما يشتركان في اقتضاء ضمني واحد هو «الدفاع عن الكلية الكونية للصلاحية وعن الطموح الذي يساور هذه الدعوى، وهو طموح التحول إلى أداة متجانسة للقول المعقول الذي يصدق على سائر الخطابات المفردة. يُنظر: مانفريد فرانك، **حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**، ترجمة عز العرب لحكيم بناني (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2003)، ص 26.

(120) التناقض الإنجازي هو مفهوم صاغه آبل للدلالة على أن أي طرف في المناقشة يلتزم المقتضيات المسبقة المحددة لأخلاقيات المناقشة التي تتمثل في الصدق والحقيقة والوضوح والمسؤولية وغيرها، وكل تخل عنها أو تنكر للنتائج التي تسفر عنها المناقشة في النهاية سيسقط الفرد في تناقض إنجازي بالنظر إلى أن الإنكار أو التسليم كليهما يستدعي التوسل بشروط التواصل القائمة على البرهان.

(121) آبل، ص 43.

(122) المرجع نفسه، ص 47.

(123) المرجع نفسه، ص 92.

(124) Habermas, Morale, p. 83.

(125) Habermas, De l’éthique, p. 166.

(126) Jürgen Habermas, La Pensée postmétaphysique, trad. de l’allemand par Rainer Rochlitz (Paris: Armand Colin, 1993), p. 226.

(127) Ibid., p. 205.

(128) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 127.

(129) المرجع نفسه، ص 127.

(130) المرجع نفسه، ص 131.

ليس هذا الأمر الذي ذكره طه عبد الرحمن هنا بجديد، ولا هو بالأمر الذي ينبغي أن يثير استغرابه، لأن هبرماس نفسه ما انفك يعلن أن الأخلاق التي يرغب في تشييدها هي أخلاق عَلمانية، من دون أن يفيد ذلك أنه يتنكر لباقي الرؤى الأخرى سواء أكانت دينية أم ميتافيزيقية أم غيرها، بل يرى أن من حقها كلها أن تدلي برأيها في مناقشة عمومية، وهو ما نتبيّنه من دون عناء في قوله: «لا يحق للمواطن العلماني، طالما أنه يقدم نفسه في دوره كمواطن، لا أن ينكر الصحة الممكنة للتصورات الدينية حول العالم ولا حرمان المواطن المؤمن من

حقه في التعبير بلغة دينية وطرح مواضيع للمناقشة عموميًا. ويمكن للثقافة العلمانية الليبرالية أن تنتظر من المواطن العلماني أن يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع».

هابرماس وراتسنغر، ص 63.

(131) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق،** ص 132.

(132) المرجع نفسه، ص 132.

(133) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 43.

(134) المرجع نفسه، ص 243.

(135) المرجع نفسه، ص 275.

الفصل الثالث
طه عبد الرحمن أخلاق الإسلام... أخلاق الكون

توطئة

لاحت لدى طه عبد الرحمن بوادر البحث الجاد عن السبل الكفيلة بتجديد الفكر الديني منذ صدور كتابه «**العمل الديني وتجديد العقل**»، حيث أخذ على عاتقه إرجاع الإسلام كما كان في سابق عهده «قويًا في حضوره ومبدعًا في عطائه»[136] وبلورة نظرية أخلاقية تمتح مقوّماتها من هذا الدين، وتكون قادرة على مواجهة التحديات ومجابهتها التي يفرضها الوضع العالمي الراهن. إلا أن عبد الرحمن لم يتوجّه رأسًا نحو تحقيق هذا المسعى، بل عمد، مثلما عوَّدنا على ذلك في معظم كتبه، إلى الدخول في سجال مع أبرز النظريات الأخلاقية، الغربية على وجه التحديد، متوقفًا عند أطروحاتها، كاشفًا عن نقاط قوتها وعن مكامن ضعفها، مُلتزمًا قدر الإمكان شروط المناظرة والحوار، ومتقيدًا بما يفرضه «البرهان الساطع» والحجج الدامغة على العقل. وبعدما استقام له هذا الأمر، انتقل، في خطوة ثانية، إلى الكشف عن المنظور الأخلاقي البديل الذي يطمح إلى تشييده، والذي يستقي مقوماته من داخل المجال التداولي الإسلامي الذي يرفض عبد الرحمن أن يفكر خارجه بأي شكل من الأشكال، لا من زاوية المتعصب المحكوم برؤية انفعالية تنتصر لموقفها وتسد منافذ أي انفتاح على مواقف الآخرين، وإنما بناء على قناعة – مبرَّرة – راسخة لديه، بأنه ليس هناك أقدر من الدين الإسلامي على تقديم أخلاق أكمل قيمة وأكثر حركية، تُعدّ عصارة ما حققه من تراكم ناتج من خاتميته وتتميمه مكارم الأخلاق[137].

لما كان عبد الرحمن موقنًا بأن هذه الأخلاق هي التي تصلح لأن تكون قيمًا كونية، حيث اعتبر أنه لا يلزمنا إلاّ أن نعرضها على الآخرين بطرائق استدلالية كالتي اعتمدوها في عرض مواقفهم ليأتي لنا إقناعهم بها، وهو ما دفعنا إلى أن نستخلص بأن الحوار الذي يدعو إليه عبد الرحمن هاهنا يُبقي داء الفرقة قائمًا ولا ينزل منزلة الدواء الذي يشفي منه[138]، لأن القيم الحوارية التي يدعو إليها لا تخدم مناقشة عقلانية ديونطولوجية يضع كل طرف فيها رؤيته الأخلاقية الخاصة جنبًا إلى جنب مع رؤى أخرى لِتحتكم كلها إلى شروط المناظرة ومبدأ الأفضلية القائم على الإقناع العقلي، وإنما هي قيم يريدها أن تنتصر لرؤيته ومسلماتها، فتجعل منها الأخلاق الحُسنى التي لا أخلاق تضاهيها، مثلما سيتضح لنا بعد أن نعرض الخطوط العريضة لنظريته الأخلاقية.

استهل عبد الرحمن الخوض في موضوع الأخلاق بالكشف عن بعض جوانب القلق الذي لاحظه عند فلاسفة الأخلاق بخصوص مجموعة من المفاهيم والقضايا همّت، على سبيل المثال لا الحصر، التباين في

المواقف الأخلاقية حول موضوع الأخلاق ذاته وما تناسل عنه من تيارات فلسفية ضم كل منها أنواعًا ودرجات مختلفة، والتباين في التسمية (موراليا أم إيتيقا) وما نجم عنه من تفريق بين «طريقة الحياة» و«الامتثال للواجب»، وبين «الأخلاق النظرية» و«الأخلاق التطبيقية» ...إلخ. وأدلى في هذا الصدد بتفسير ربط من خلاله القلق المذكور بوقوف الفلاسفة الغربيين في تحديدهم مفهوم الأخلاق عند حدود ما هو الجانب الإنساني المعنوي، وإهمالهم الجانب الغيبي الذي يكفل للمفاهيم الأخلاقية الثبات في المعنى والاستقرار في المقام والإقامة على الحال(139). لهذا عقد العزم على أن يضم للأخلاق ما بتره الباحثون الغربيون وغيّبوه علنًا وأحضروه خِفية، فجعل من الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي أرسى عليه دعائم منظوره الأخلاقي، على الرغم من وعيه بأن هذا الموقف سيلاقي اعتراضًا كبيرًا من قبل المفكرين الحداثيين العرب كما الغربيين، أو على أقل تقدير سوف يشككون فيه من منطلق حساسيتهم من كل ما هو ديني غيبي لا يسعه أفق إدراكهم، فبادر إلى الرد المسبق قائلًا: «فإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لاديني، فلِمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني! وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العلمانية، فلِمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية!»(140).

بالفعل، لم يجد عبد الرحمن من سبيل يمكن أن يُتخذ بوابة يلج من خلالها المسلمون اليوم الحوار المعاصر أفضل من الأخلاق، لذلك أخذ على عاتقه استئناف النظر في أخلاق الإسلام وإعمال الفكر فيها بما يجعل منها أخلاقًا تصلح لمداواة الندوب التي خلّفتها الحداثة المعطوبة على الإنسان المعاصر وسد الفراغ القيمي الذي يمزق أوصال هويته، لأن الوضع الراهن ما عاد يسمح بالتقوقع على الذات والانكفاء على النفس، وإنما أضحى يتطلب الدخول في لجَّة الأحداث والمساهمة في إيجاد الحلول للمشكلات والقضايا الأخلاقية المطروحة، وما كان الإسلام يومًا تعايشًا انعزاليًا، ولا خُص به قوم دون قوم، بل هو دين كوني والتزام روحي تواصلي بتحسين نسق الحياة الإنسانية على وجه الإجمال والارتقاء بالإنسان دونما التفات إلى عرقه أو لونه أو لغته أو دينه أو غيرها من المحددات التي جُعلت فيصلًا بين الإنسان والإنسان. على أن الناظر في الوضع الحالي للأمة المسلمة وما هي عليه من تمزق وتخلف، لا يسعه إلا أن يشكك في قدرة المسلمين على الإسهام الفعلي في حل المعضلات التي يطفح بها العصر، ويراه كلامًا أقرب إلى الوهم منه إلى الحقيقة، «لكن هذا الاستغراب أو الاستنكار قد تخف وطأته لو أننا نظرنا إلى الأمة المسلمة، لا على أنها واقع متحقق، وإنما على أنها واجب ينبغي القيام به في ظروف الواقع المتحقق؛ أو، بعبارة أخرى، لو أننا ننظر إليها، لا على أنها مجموعة أحداث نشهدها متحيزة ومتحينة، وإنما على أنها مجموعة قيم تسعى إلى أن تساهم في توجيه الأحداث المشهودة»(141). ولما كانت هذه القيم تحتاج إلى من يخرجها من ضيق الخصوصية التي تغلّفها إلى سعة الكونية التي تمثل أفقًا لها، فإن المطلوب أن يغير المسلمون من استراتيجية تقديم أنفسهم إلى الغرب، بأن يخلعوا عنهم رداء المحاور المنفعل ويستبدلوه برداء المحاور الفاعل والمساهم الخلّاق والمبدع المجدد الذي يؤمن بأن «للروح تطبيقات لامتناهية»(142)، تفرض على المسلمين الاندماج في زمانهم لا في زمان غيرهم، وأحد أوجه هذا الاندماج أن يعمدوا إلى إحياء نظام القيم الخاص بهم الذي يستمد مقوّماته من عقلانية

إيمانية تتسم باليقينية المفقودة في العقلانية الحديثة، بحكم أنها يقينية مصدرها النصوص الدينية المؤسِّسة «إذ نزل الوحي الإلهي، أصلًا لكي يمد المؤمن بهذا اليقين المفقود عند غيره، فهو الذي يحدد له المقاصد والقيم التي يكون نفعها يقينيًا، ويحدد له الوسائل والأسباب التي تكون نجاعتها يقينيةً»[143]. وبذلك يجعل عبد الرحمن الأخلاق أكثر تغلغلًا في الحقيقة الدينية بناء على مسوغ مفاده أن الدين يعرج بها نحو اللامتناهي ويمنحها عمقًا لا نجد له مثيلًا في أخلاق التناهي أو «أخلاق المحدودية»، كما يسميها ألان رينو[144]، تلكم الأخلاق التي تحصر ذاتها في أفق سطحي يورثها التذبذب وعدم الاستقرار[145]. فما الذي يقصده عبد الرحمن بأخلاقيات العمق؟ وما هي شروط استيفائها؟

أولًا: أخلاقيات العمق... أخلاق إسلامية بأفق كوني

يرى عبد الرحمن أن أخلاق الغرب هي نتاج حداثتهم المعطوبة التي شُيدت على عقلانية مجردة[146] أفضت إلى حضارة «ناقصة عقلًا وظالمة قولًا ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنيًا»[147]. ولا يمثل هذا القول قدحًا في هذا العقل أو احترازًا منه، وإلا أفضى ذلك، في ما يقول عبد الرحمن، إلى «القدح في المقتضيات الدينية نفسها والاحتراز منها، ذلك أن العقل المجرد الذي يقع به التمييز بين الصواب والخطأ هو مناط التكليف»[148]، وإنما وجب التفكير في إكمال هذا العقل المجرد بما يجعل الممارسة الأخلاقية تفلت من موانع هذا العقل، والبحث عن مصدر آخر للأخلاق ينأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة الغربية ويغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، وجد أنه ليس أفضل من الإسلام - الذي يزدوج فيه النظر بالعمل - مُحققًا لهذا المطلب، من حيث إنه يطفح بالمعاني الخُلقية التي تكفُل وَصل عاجل الحياة بآجلها وظاهر الإنسان بباطنه[149]، فضلًا عن أنه يستبدل سلطان اللوغوس القائم على العقل والقول بسلطان الإيتوس القائم على الخُلق والفعل[150].

بيد أن رهان عبد الرحمن على رفع منظوره الأخلاقي الذي يمتح مقوّماته من الدين الإسلامي مثلما أسلفنا، إلى مرتبة منظور أخلاقي كوني تسري مقتضياته على الإنسان كلية، يمكنه أن يثير الكثير من التساؤلات ويكشف عن جملة من الإشكالات، من بينها مثلًا: كيف يمكن الجمع بين الخصوصية الإسلامية والكونية؟ وأنّى للأمم غير المسلمة أن تقبل حلًا لمعضلة أخلاقية وهي تعلم أنه صادر عن رؤية خصوصية، إسلامية على وجه الدقة؟

لم يبادر عبد الرحمن إلى الرد على هذين الاعتراضين إلا بعدما تصدى لمسألة العلاقة بين الخصوصي والكوني، وتبين له أن المصادمة المزعومة التي يراها البعض قائمة بينهما ليست من الحقيقة في شيء، بل هي لا تعدو أن تكون وهْمًا تلبّس بالأذهان ورفعه التداول المكثف إلى منزلة القناعة الراسخة. والحقيقة أنه لا وجود لتضاد أو تباين بين ما هو خصوصي وما هو كوني، بل هما محكومان بعلاقة تكاملية تتضح معالمها من وجهين اثنين:

«أحدهما، أن الخصوصية عنصر في الكونية؛ ها هنا تصبح الكونية، لا خصوصية واحدة متسلطة على ما

عداها، وإنما حصيلة تأليف صريح بين الخصوصيات المختلفة؛ فمثلًا الفكرة الكونية هنا لا تكون فكرة خاصة لأمة واحدة أخذت بها - عن رضى أو عن غير رضى - وإنما فكرة عامة نتجت عن تداخل الأفكار الخاصة لكل الأمم فيما بينها، فتستحق أن تنسب لجميع الأمم من غير أن تنسب لواحدة بعينها. والوجه الثاني، أن الخصوصية جسد الكونية؛ هاهنا يجب التنبيه على أنه لا توجد كونية مجردة من كل لباس خصوصي حتى ولو كانت كونية القوانين العلمية (...) لأن المعنى المجرد يحتاج هو الآخر أن يلبس لباس الذهن الذي يحتويه، وهو لباس تنعكس فيه خصوصية الذات الحاملة لهذا الذهن، وبدون هذا اللباس لا يمكن إدراكه؛ وعلى هذا، فالكوني، كائنًا ما كان، عينيًا أو ذهنيًا، لا ينفك عن الخصوصي»[151].

كان مسعى عبد الرحمن من وراء رفع التضاد المحتمل بين الخصوصية والكونية، أن يتمكن من تسويغ موقفه القاضي بأن الخصوصية الإسلامية تقبل الاجتماع إلى الكونية من دون أن ينطوي ذلك على أي تناقض أو يكون فيه ما يستدعي الاعتراض، ليأتي له بعد ذلك أن يُطلع القارئ على فحوى المنظور الأخلاقي الكوني الذي يتبناه ويطمح إلى جعله مستوفيًا شرائط الأخلاق الكونية بحق، المتجاوزة للهنّات والمثالب التي سقطت فيها المناظير الأخلاقية الغربية التي وُلدت في مجملها بتربة غربية، وأطّرتها رؤى أيديولوجية متباينة بل ومتضاربة أحيانًا، حددت لها مبادئها وأسبغت عليها رداءها، حتى صرنا نتحدث عن أخلاق علمانية لا تعترف بالوحي، وأخلاق ناسوتية لا تعترف بالألوهية، وأخلاق طبيعانية لا تعترف بالغيب، وأخلاق تاريخانية لا تعترف بالمطلق؛ أو لِنَقُل بعبارة أخرى، أن عبد الرحمن يريد أن يقدم إلى العالم أخلاقًا تكون بديلًا من هذا الركام من الأخلاق المُلكية المتشرذمة، في صورة خطاب تنصهر فيه الثقافات كلها وتمّحي فيه المسافات، فاسحة المجال أمام أنموذج يعكس الانتماء الإنساني الكامل؛ يتعلق الأمر بخطاب أو تصور جديد لتعدد قِيَمي لا تَصادم فيه، يتأسس فيه العقل على الإيمان ويسترشد بمقاصده. وهو لا يحصل إلا بطريق العقل الملكوتي[152]، لأن من شأن الإيمان أن يهديه إلى طريق في التعددية لا يتبدد بها العقل المُلكي[153]، ولا يتخبط كما يتبدد ويتخبط في المذهب التعددي المعاصر، بل يجعله يتمكن أيّما تمكن[154]. ولا تعد الأخلاق المستندة إلى الدين أمرًا مستحدثًا أو مسألة طارئة جاءت لتبزّ هذه الأخلاق الغربية العَلمانية في اختصاصها وتزاحمها في مجالها، وإنما العكس هو الصحيح، لأن أخلاق الدين، في نظر عبد الرحمن، هي الأصل، وما الأخلاق المذكورة في حقيقة أمرها إلا فروعًا اقتبست مقوّماتها من الدين، إن بطريق مباشرة أو غير مباشرة، ثم عمدت إلى تورية اقتباسها وإخراجه عن وصفه الديني الأصلي، لأنه قد ثبت بما لا يدع مجالًا للشك بأن الهوية الإنسانية هي في أساسها وفي حقيقتها هوية دينية[155]. وبالتالي يكون ما يدّعيه بعض المفكرين المحدثين من كونهم استطاعوا أن ينشئوا قيمًا عالمية علمانية، محض ادعاء باطل؛ و«بيان بطلانه أنهم أخذوا أصول هذه القيم من الدين، ثم ألبسوها لباس العقل وعرضوها بزي العلم، حيث جاءت قواعدها محددة وقضاياها مرتبة واستنتاجاتها محكمة، حتى كأنها بنات الفكر وحده، وليس الأمر كذلك»[156].

على هذا الأساس أخذ عبد الرحمن على عاتقه مسؤولية رسم معالم الطريق الأخلاقية الملائمة لإنسانية الإنسان من حيث هو كائن يتشبث بحريته وينصاع لإرادته ويرفض في المقابل تلقي الأوامر والنواهي، وهذه الطريق ليست سوى طريق الاعتبار[157] الذي يجعل الأخلاق ملازمة لتاريخ تشكل الإنسان ومحايثة

لأفعاله الحية في شكل إشارات وأحداث غنية بالدلالات، تدعوه إلى تأملها والاعتبار بها، حتى يتسنّى له الوقوف على الوقائع التي مكّنت من الجمع بين العقل والشرع، وبين العقل والقلب، ثم بين العقل والحس، وإدراك أنه لا تعارض ولا فصل بين هذه الأزواج مثلما روّجت لذلك العقلانية الغربية، وسارت في ركبها العقلانية الإسلامية من غير فحص ولا تمحيص.

هكذا، وارتباطًا بالزوج الأول (العقل/ الشرع) يدعو عبد الرحمن إلى ضرورة استعادة الميثاق الأول الذي تم بين الإنسان وربه، والذي تعهد بموجبه الطرف الأول بأن يسلك بعقله وفق ما يوافق الشرع ويخالف الهوى[158]. لأن هذا الميثاق، في اعتقاده، وحده الكفيل بتزويد الإنسان بما من شأنه أن يصون هويته من التزلزل والتمزق، وحدد للأخلاق التي ينتجها هذا الميثاق جملة من المواصفات؛ **أولها** أنها أخلاق مؤسَّسة، وما يؤسسها ليس العقل كما اعتقد دُعاة العقلانية المجردة، لأن هذا العقل يُداخله القصور والتقلب، بل الشرع بما يحوزه من ثبات دائم وفائدة راسخة لا يضيرها التقلب ما دام الشارع هو الذي يضمنها؛ **ثانيًا**، أن هذه الأخلاق لا تستهدف فردًا واحدًا أو أمة بعينها، بل تبتغي صلاحية كونية تعم البشرية قاطبة، وهي لأجل ذلك «ترفع همة الإنسان إلى أن يأتي أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتعدى نفسه وأسرته ووطنه إلى العالم بأسره»[159]؛ **ثالثًا**، أن هذه الأخلاق لا تطال بعضًا من أفعال الإنسان وتغض الطرف عن بعضها الآخر، وإنما هي تشمل الأفعال كلها التي يأتيها، وترى أن «كل فعل عقلي يصير فعلًا خلقيًا بموجب الميثاق الأول»[160]. وتستعيض عن العقل المنفصل الذي ينسب السيادة إلى نفسه بالعقل المتصل الذي ينظر إلى كل حركة أو سكنة في هذا الكون باعتبارها آية تشهد على سيادة الخالق[161].

خلص عبد الرحمن بعد عرضه هذه المواصفات التي أسبغها على النظرية الأخلاقية التي يدعوها «أخلاق الميثاق» إلى أنها «الأخلاق الكونية بحق وليس سواها»[162]. ولا يلزمنا إلاّ أن نُعَرّف غيرنا بها حتى يكونوا على بيّنة من أنه ما من أخلاق غيرها قادرة على تجديد هوية الإنسان ومواجهة نوائب هذا الزمن المتقلب على جميع الصُّعد.

ارتباطًا بالزوج الثاني (العقل والقلب) عاد عبد الرحمن إلى حادثة شق الصدر التي وقعت للرسول، وخرج منها بما مقتضاه أن تَطهُّر الأنموذج[163] من الهوى الذي يعلق بالقلب فيصور له الباطل في صورة الحق، جعل من هذا القلب المخصوص محلًا للعقل في أسمى صوره وأجلاها، كما جعل من «عقلانية الإسلام أسمى عقلانية ممكنة»[164]، ومن الأخلاق التي تبنى عليها أخلاقًا أصيلة باطنة لا تقف عند القشور، بل تمتد إلى الجذور، فتكون وحدها المخولة بتجديد أعماق الإنسان ووقايته من شر الفراغ الأخلاقي الذي أتى على الأساسيات والمرجعيات.

أما في ما يتعلق بالزوج الثالث (العقل/ الحس) فتوصل عبد الرحمن، بناء على حادثة تحويل القِبلة من بيت المقدس إلى جهة الكعبة، إلى ما مفاده أن المحسوس لا يمثل غاية في ذاته وإنما هو مجرد إشارة تنقل الإنسان من الظاهر الحسي للشيء إلى باطنه المعنوي، وبذلك جعلتنا هذه الحادثة الجليلة ندرك أن كمال التخلق يرتهن بقدرة المرء على أن يستخلص أن المعنى المعقول مبثوث في كل شيء محسوس[165]، فضلًا عن

دورها في إخراج الناس من ضيق المكان الذي يتحيّزون فيه إلى فسحة العالم وما أتاحه من توافق في الاتجاه والسلوك خرج بهم من وجهاتهم الخاصة المتصدعة ووقاهم شر السقوط في التشتت وفقدان الوجهة التي يعيشها أغلب الأفراد اليوم[166].

لئن كان ما قدمه عبد الرحمن عن موضوع الأخلاق عمومًا وموضع أخلاق الإسلام داخله ومدى قدرتها على أن تجعل من نفسها أخلاقًا للكون، يتصف بالجِدة ودقة التناول، فإن السؤال الذي يفرض نفسه ها هنا، والذي لم يغب عن ذهن هذا المفكر، بل استحضره في خطته التي رسم معالمها في معظم كتبه والقاضية باستباق الانتقادات المحتملة والحجج المضادة والتفكير في صوغ أجوبة لها قبل أن تَعِنَّ لأصحابها[167]، هو: عنوان المبحث الثاني من هذا الفصل.

ثانيًا: هل تقبل العقول الجديدة أخلاقًا مستندة إلى الدين الإسلامي؟

غني عن البيان اليوم أن النظام القيمي للحضارة الغربية يبسط نفوذه ويمارس هيمنته على الصعيد العالمي معتمدًا في ذلك على آليات عدة في الترويج لهذه القيم وجعلِها تتسرب بهدوء وانسيابية إلى سلوك الأفراد والمجتمعات ووجدانهم في سائر أنحاء العالم، وعلى رأس هذه الآليات وسائل الإعلام التي أقل ما يمكن أن يقال بشأنها من وصف إنها أضحت مكوّنًا أساسيًا في رؤيتنا للعالم، حيث لم نعد نرى العالم ونتعرف إلى أحواله إلا وهي ملفوفة في ثنايا الخطاب الذي تمرره. وعلى العكس من هذا الوضع تمامًا، يعرف النظام الأخلاقي الإسلامي المعاصر مشقة وعنتًا شديدين في الإعلان عن نفسه وتقديم ذاته كنظام قادر على المساهمة الإيجابية في حل بعض المشكلات والأزمات الأخلاقية المستجدة. ولا يخفى على ذي بصيرة أن محنته هذه هي، بكل تأكيد، جزء من محنة الفكر الإسلامي المعاصر الذي يلاقي من الحصار والتضييق الشيء الكثير. وأمكن لعبد الرحمن أن يضعنا أمام ثلاث صور لهذا الحصار نقف عندها في عجالة في ما يلي:

الحصار **الأول** خارجي، تقيمه القوى الخارجية المهيمنة على الإسلام، وتكمن أبرز تجلياته في تعمد هذه القوى تقديم هذا الدين إلى الرأي العام الدولي باعتباره دينًا قائمًا على كراهية الآخر، وأنه مرادف للإرهاب وخطر حضاري يروّج لقيم تخالف قيم الحضارة الغربية (= الكونية!)[168]، بل وتعمّدها إنزاله منزلة العدو الثقافي للغرب الذي لن يهنأ له بال حتى يبسط رداءه على الواقع الكوني برمته؛ وهي بذلك تريد إقناع العالم بأنه دين وجبت محاربته أو على الأقل ممارسة التضييق عليه وكبح توسعه وتخريب ثقافته بشتى الطرائق التي من بين صورها: «التشكيك في ثوابته العقدية، والتطاول على مقدساته بدعوى تحرّي النزاهة والموضوعية، وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلقت بالحضارة الإسلامية بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي؛ ونذكر منها أيضًا تشويه صورة المسلم في الكتب المدرسية والروايات الشعبية والأشرطة المصورة ووسائل الإعلام بمختلف الأقطار الغربية[169]، فضلًا عن الافتراء على الشرع الإسلامي في أمور عدة، كزعمهم أنه ينكر حرية العقيدة وينكر حقوق المرأة، وأنه يقر استعباد الأفراد ونشر الدين بالقوة»[170].

أما الحصار **الثاني** فداخلي، ويرتبط بمجمل أشكال التضييق التي تطال دعاة رجوع الإسلام من داخل بلدانهم، إما بإيعاز من جهات غربية أو نتيجة التنافس على الزعامة بين الخاصة من دعاة العودة إلى الإسلام، وإما أخيرًا بفعل شرخ يحصل بين العامة والخاصة من أصحاب الدعوة تنتهي باتخاذ تدابير حصارية رادعة[171]. أما الحصار **الثالث**، فمن طبيعة ذاتية، حيث يكون الداعية نفسه هو من يضرب الحصار على نفسه باتّباعه أساليب تحيد عن التنوير والتحرير في صورتها الربانية[172]، إما نتيجة تسييسٍ للدعوة يقتل في النفس القيم الروحية ويستبدل مكانها قيمًا مادية تنظر إلى العاجل ولا تلتفت إلى الآجل[173]، أو نتيجة أخذ الداعية بالعقل المجرد المستعار من الغرب (= هو عقل يقف عند حدود النظر) وإهماله العقل المؤيد (= يقرن النظر بالعمل بصورة دائمة) الذي ينجم عنه تضييق لأفق الدعوة الإسلامية أو إخراجها إلى نقيض مقصودها[174].

هل نجزم بعد هذه التضييقات وهذه الأصناف من الحصار أن الإسلام بات مغلوبًا على أمره، وأن قيمه الأخلاقية ستجد صعوبة في الانتشار بين صفوف المسلمين أنفسهم، فضلًا عن غير المسلمين، أم أن القيم الإسلامية بمُكنتها أن تكون طرفًا فاعلًا وفعالًا في الحوار الأخلاقي المعاصر حتى بعد الذي أتينا على ذكره؟

لا يخفى على عبد الرحمن أن الحضارة الغربية تعيش أوج ازدهارها المادي، مثلما لا يخفى عليه أيضًا أنها تعيش، جراء ذلك، فراغًا قيميًا[175] مهولًا جعلها أشبه بجسد مثير وجذاب لكنه من دون روح، وهو يعزو هذا الأمر إلى انحصار الحداثة التي تبنّتها هذه الحضارة في العقل الأداتي الذي «لا يتعدى التمسك بالأسباب الموضوعية للأشياء، ولا يتسع إلا إلى صنع الآلات ودر الأرباح!»[176]، فهو «عقل جمادي» لا يعول عليه في بلورة رؤية قيمية جديدة تعيد إلى العالم «الغربي» في الأساس روحه المفقودة، ولا أمل له في تحقيق ذلك إلا بالاعتماد على «عقل قيمي» ينتج من تفكير متعدٍّ، يقف فيه كل طرف موقف الند المكافئ لغيره، لا موقف التابع أو المغلوب على أمره الذي لا حول له ولا رأي إلا ما كان يساير الأمم المتمكنة، لأن هذا التكافؤ وإن غاب على المستوى المادي، ما دامت ملامح التفاوت بين الأمم في هذا الجانب واضحة جلية ولا ينكرها إلا مكابر، فإنه يحضر على المستوى المعنوي القيمي بما أن لكل مجتمع قيمه التي يرعاها ويهتدي بها في تدبير حياة أفراده وضبط نظام التعامل في ما بينهم ومع غيرهم، وليس يخفى أنه لا وجه للتفاضل بين نظام قيمي وآخر إلا ما تبث بدليل. ولما كان الأمر كذلك، أصبح في حكم الضروري اليوم أن يعاد الاعتبار إلى هذا الجانب المعنوي، في أفق جعله قادرًا على التخفيف من غلواء الجانب المادي الذي اشتط الإنسان الغربي في التركيز عليه وإفراغ الوسع في مراكمته وتطويره حتى صار المتحكم الأوحد بمصائر الشعوب وآمالهم وأحلامهم، والحال أن «القيم التي تحقق تقدم الأمة إنما هي تلك التي تزيد في تخلّقها؛ والدليل على أن إنتاجية الأمة تكون على قدر أخلاقيتها، وأن الانهيار الحضاري للأمم - بشهادة التاريخ - إما أن يقارن انحلالها الأخلاقي أو يعقُبه»[177]. وعلى ذلك ما عاد أمام الحضارة الحديثة وهي تنشر بنيتها العصرية في العالم كله إلا أن تجدد روحها بالتفاعل مع الروح الحقيقية لكل حضارة تصادفها في طريقها، فتنبثق من ذلك روح حضارية جديدة ليست بشرقية ولا غربية، لكنها روح إلهية إنسانية[178]، تُعدّ تجليًا لعمل جماعي تفاعلي بين الأشخاص المختلفين والأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير، لأن الشعوب «لم تخلق من أجل إقصاء بعضها بعضًا،

فاصطدام بعضها ببعض، وإنما من أجل التعرف بعضها إلى بعض، إقرارًا بحقه في الوجود والاختلاف، بل إقرارًا بقدرته على الإفادة والعطاء، فضلًا عن الدخول في التعاون على مكارم الأخلاق»[179]، كما أن المعيّة الفكرية باتت قَدَر الإنسان المعاصر، أو قل أنها هي رهان المستقبل، والمستقبل بحسب عبد الرحمن هو مفهوم ديني لا غبار عليه؛ «إذ لولا الدين، لم يخرج الإنسان من حاضره إلا إلى ماضيه؛ فالدين هو الذي علّمه كيف يخرج من حاضره إلى مستقبله؛ وعلى هذا، تكون الأخلاق الدينية هي بحق الأخلاق التي تورث الإنسان الكمال، لأنها أصل الوعي بالمستقبل»[180]، مع تشديد عبد الرحمن على أن هذا التخلق الإنساني الذي يتجه إلى تحقيق الكمال الإنساني لا يتحقق إلا في الزمن الأخلاقي الإسلامي وحده[181]. لأن دين الأمة المسلمة هو الدين الخاتم الذي تتقدمه باقي الأديان، وهذا يجعله يتمتع بميزة تحصيل قدسيتها كلها «بحيث تكون الأمة المسلمة أكمل معرفة بالقدسية وأكثر تقديرًا لقدسية الأديان من غيرها (...) فهي، بهذا، تجمع في دينها ما تفرق في الأديان الأخرى من قدسية، وإلا فلا أقل من أنها تضمنه أكبر اعتبار لهذه القدسية وأوسع عمل بها، كأنما هناك قانون تنضبط به مختلف الأديان المنزلة؛ ويقضي بأن تتزايد قدرات الأديان على التحقق بالقدسية بتوالي ظهورها في الزمان، بحيث يكون الدين اللاحق أقدر عليه من الدين السابق، حتى تصل هذه القدرة ذروتها مع آخر الأديان»[182]. وتبعًا لذلك تكون أخلاقية الجواب الإسلامي، من وجهة نظر عبد الرحمن، هي أكمل أخلاقية، وقوتها الأخلاقية أعلى رتبة وأسمى منزلة من القوة الأخلاقية للأديان الأخرى. إلى جانب أن قيمها «ليست مأخوذة من اعتبارات العقل المُلكي – لأن هذا العقل، مبدئيًا، مبناه على علاقات موضوعية وحيادية وعلى إجراءات حسابية وصناعية قد تقوم فيها الآلة مقامه – وإنما مأخوذة من اعتبارات العقل الملكوتي؛ إذ هو العقل الذي يراعي مصالح الإنسان على تقلب أطوارها واختلاف أنواعها بما يؤَمّن ارتقاءه في مراتب الكمال العقلي والسلوكي؛ فبموجب هذه المصالح الحية، يستطيع الإنسان أن يقيم بين الأشياء أفضليات ويتصرف وفق الأولويات، ولا معنى للأفضل والأولى إلا في سياق القيم»[183]. لكن إخراج هذه القيم من حيّز الكمون إلى حيّز الفعل يتطلب جهدًا فائقًا يسميه عبد الرحمن بالجهد الاكتمالي، والمقصود به ذلك الجهد الذي يبلغ به المرء نهاية التخلق، حيث يرتقي إلى رتبة «المجاهد». والجهاد المقصود هنا لا يقتصر على مفهومه الفقهي المعروف، وإنما يجعله عبد الرحمن مفهومًا فلسفيًا يمتلك من القيمة الإنسانية ما يفوق بها غيره من المفاهيم، بل هو يمثل القيمة العليا التي لا تكتمل آدمية الإنسان إلا بالتحقق بها لأنها تجسيد لبلوغ نهاية الإيمان، وهو لذلك يقتضي الإتيان بأفضل الأعمال التي من شأنها أن تنهض بالإنسانية، لأن «في الجهاد الأخلاقي إنسانية ليست في غيره من أفعال المعروف، فيكون هو الفعل الأخلاقي الكوني بحق»[184]. ولا يقصر عبد الرحمن مفهوم الجهاد على الأمة المسلمة وحدها، بل يرى أنه «ينبغي لكل واحدة من الأمم في الواقع الكوني أن تبذل أقصى الجهد في الإتيان بأفضل الأعمال والتصرفات في التعامل مع الأمم الأخرى كما يبذله الأشخاص فيها في تعامل بعضهم مع بعض»[185]، بالاستناد إلى عقلانية تناظرية تعد ثمرة ما يسميه عبد الرحمن «المعاقلة الحية»[186].

يبدو أن تركيز عبد الرحمن على مفهوم الجهاد في صورته المتعدية التي أتينا على ذكرها، كان بغرض تفنيد مزاعم الموقف الذي يرى أن المنظور الأخلاقي الإسلامي الذي أرسى دعائمه، إنما يريد أن يفرض نفسه على

العالمين، وأن يجيز لنفسه الاستبداد بالجواب عن المعضلات الأخلاقية لهذا العصر، والحال أن عبد الرحمن على الرغم من اقتناعه بأن الدين الإسلامي تقع عليه المسؤولية أكثر من غيره في ما يتعلق بالإجابة عن الأسئلة التي يفرضها هذا الزمان، بحكم أنه الدين الخاتم والزمان هو زمانه، إلا أنه يقر لكل أمة من الأمم الأخرى بحقها في أن تجتهد في تحديد جوابها وتخصيصه بحسب مقتضيات مجالها التداولي[187]، لأن هدفه من البداية لم يكن هو تحصيل رؤية أخلاقية موحدة بين الأمم، لأن الأصل في الأمم - كما هو معلوم - اختلاف ألوانها وألسنتها وأطوارها وأخلاقها وأنظمتها، بل ورسائلها، ولا يصار إلى اتحادها إلا بدليل، لأن وقوع الحافر على الحافر بشأن الأمم بعيد الاحتمال، بل إن أقصى ما كان يستهدفه أن تصل الأمم إلى اتحاد يبقى أشبه بالائتلاف النسبي منه بالتطابق المطلق، لأن الغرض أن يتم توحيد الرؤى حول قضايا أخلاقية مخصوصة وليس حول القضايا الأخلاقية كلها[188].

بهذا يتبدى أن عبد الرحمن على الرغم من إصراره على الانطلاق في صوغ الرؤية الأخلاقية التي يرتضيها للأمة المسلمة في الزمن المعاصر، من أرضية دينية تستند إلى أفق ملكوتي يتجاوز المنظور المُلكي الذي يرى أن المنظور الأخلاقي الغربي حصر نفسه في نطاقه، ومنافحته المستميتة على رفع هذا المنظور إلى مرتبة الأفق الأخلاقي الكوني الذي لا بديل منه بالنسبة إلى مختلف أمم الأرض، إلا أنه لم يجعلها كونية متصلبة، بل أرادها كونية ليّنة ومرنة نبرز معالمها من جهتين: **أولهما** أنها لا تمثل رؤية بديلة من العقل، تستند إلى الإيمان وتُغيّب العقل كما يعتقد أولئك الذين يصرون على وضع الإيمان والعقل على طرفي نقيض«لأن الدين لم يأت ليُعلم الأقوام ما تنفعهم فيه عقولهم وإنما ما لا تنفعهم فيه هذه العقول»[189] التي لا تقوى على أكثر من النظر في عالم الظواهر المشهودة المتناهية، ما يجعل أصحابها بحاجة ماسة إلى الاهتداء بالشعائر الإلهية التي وحدها تستطيع أن تعرّج بهم من وضع له نهاية إلى أفق ليست له نهاية يكسبهم عمقًا يرقى بهم عن السطح الموروث عن العقلانية المجردة ويسهم في إخصاب ممارستهم العقلية، فتتوالد منها قوة تفتح لها آفاقًا إدراكية جديدة؛ و**ثانيًا** أن هذه الرؤية تبقي أسباب التواصل والتحاور بين الأمم محفوظة، حيث لا تدّعي أي منها أن مفاهيمها وأحكامها وقيمها تعلو على قيم الأمم الأخرى وأحكامها، ولا أنه بالأولى يلزمها الأخذ بها، أيًا كانت ظروفها الخاصة[190]؛ وهكذا، ففي حالة المنظور اللين، تُلقي كل واحدة من الأمم بفكرها إلى الأخريات بقدر ما تتلقى منها فكرها، تحدوها جميعًا الرغبة في الوصول إلى موقف مشترك يمثل جوابًا عن معضلة، أو أكثر، من معضلات هذا العصر.

استخلاص

خلصنا في ختام عرضنا الموقف الأخلاقي الذي ينافح عنه عبد الرحمن، إلى أن هذا الأخير يدعو إلى مشترك أخلاقي يأتي إفرازًا لتفكير متعدي تنخرط في بلورته أمم الأرض كلها على اختلاف ألسنتها واعتقاداتها، لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام: هل يملك عبد الرحمن الاستعداد للتخلي عن منظوره إذا ما وجد لدى غيره ما يفوق موقفه رجاحة وقوة إقناعية؟ وهل يمتلك شجاعة الأخذ به حتى وهو يعلم أنه يمتح من رؤية علمانية تتنكر للدين ولا تعترف بأي تعال عن أحكام العقل؟

على الرغم مما يمكن أن نستشف لدى عبد الرحمن من انفتاح على مواقف الآخرين واستعداد دائم لمناقشة آرائهم والتحاور بشأنها والأخذ بأنجعها وأشدها صلابة وأكثرها صمودًا أمام النقد، وهو ما طفق يدعو إليه ويُنَظِر إليه في معظم كتبه[191]، فإنه ما فتئ ينتصر في كتاباته كلها للمنظور الأخلاقي الديني، الإسلامي على وجه الخصوص، ويراه أكثر قدرة على تحقيق الكونية الأخلاقية والإيفاء بشرائط العصر الراهن ومقتضياته، وهو ما يشي بأن هذا المفكر ما كان همّه منذ البداية أن يصل إلى كونية أخلاقية يفرزها التفكير المتعدي كما ذكر، وإنما كان هاجسه أن يجعل من الخصوصية الأخلاقية الإسلامية أخلاقًا كونية تبسط رداءها على العالم بأسره، من منطلق أن لا عقلانية أسمى من عقلانية الإسلام[192]، وأنه «ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلًا من الله»[193]. كما أن عبد الرحمن ما كان يستهدف تحقيق الموضوعية في الأخلاق - بما هي، في معناها الأكثر شيوعًا، عملية تقوم على فصل الذات عن الموضوع - بقدر ما كان يرغب في رفع منظور ذاتي مؤطر ببيئة معينة، ومحكوم برؤية مرجعية مخصوصة، إلى مرتبة أخلاق موضوعية[194].

لئن عُدّ هذا المنظور الذي يؤسس له عبد الرحمن تجديدًا، بل وتطويرًا للرؤية الأخلاقية الإسلامية، بصورة، نعتقد جازمين، أنه لم يضاهه فيها أحد من المفكرين العرب والمسلمين، فإن من الصعب أن نقرّ له، مع ذلك، بإمكان أن تتخلص الكونية التي يصبو إلى تحقيقها في الأخلاق من طابعها الاستشرافي المأمول لتأخذ طابعًا واقعيًا محصولًا يسري على الأمم قاطبة، والسبب في ذلك أن هذه الكونية هي في حقيقة أمرها «كونية قومية» ترفض الكونية عندما يدعو إليها الآخر «غير المسلم» وتراها قاصرة بل وعاجزة عن الإيفاء بالشروط كلها التي يقتضيها مفهوم الكونية، وتُقبِل عليها متى كانت كونية إسلامية. وهي مفارَقة دفعت بعضهم إلى التساؤل: ما دامت «المسألة ليست حُكمًا عقليًا ومنطقيًا صارمًا يستطيع أن يكون كليًا وعامًا وكونيًا، وإنما هو حكم إيماني يخص صاحبه، ولا شك، فلماذا نمنح الأفضلية للإيمان كي يؤسس للكونية، ولا نمنحه للعقل أيضًا، وهل لمبدأ التفضيل مبرر فلسفي في أن يكون الإسلام هو الأصلح والأقوم، وليس دينًا سماويًا أو وضعيًا آخر؟»[195].

لا يعدم عبد الرحمن الرد على هذه الأسئلة، وسبق أن كشفنا عن موقفه من العقل المجرد الذي بنت عليه الحضارة الغربية حداثتها، حيث عدّه عقلًا ناقصًا يقف عند حدود النظر من دون أن يرفقه بالعمل الديني، كما أنه يُقدّم الاعتبار المادي على الاعتبار الروحي، ودعا إلى استبداله بالعقل المؤيد الذي يزدوج فيه النظر بالعمل بشكل دائم، كما يرى أن صلاحية الدين الإسلامي وأفضليته على غيره من الأديان هي مسألة بدهية بالنظر إلى أن هذا الدين هو الدين الخاتم و«كل دين يبقى الزمان زمانه إلى أن يُنسخ بدين غيره، والإسلام دين ناسخ غير منسوخ»[196] وراهنيته راهنية دائمة.

إن إصرار عبد الرحمن على أن يجعل من خلفيته الدينية الإسلامية بداية حتمية في مناقشة مختلف القضايا الراهنة، بما في ذلك المشكلات الأخلاقية، يجعل الوصول إلى مشترك كوني في الأخلاق أمرًا صعبًا إن لم نقل متعذرًا، فهو ما انفك يردد في معظم كتبه، بشكل صريح من دون مواربة، أنه غير مستعد لأن يناقش أي

موضوع يهم الإنسان من خارج انتمائه الإسلامي، وهو يعجب ممن يدعي القدرة على الوفاء بتمام الحياد في بحثه قضايا الإنسان أو يزعم التجرد كليًا من خَفِي أذواقه ومخبوء أحكامه[197]. وليت الأمر يقف عند هذا الحد، بل إننا أحيانًا نكاد نجزم بأن كل ما يتوسل به عبد الرحمن من استدلالات وحجج وبراهين لا يعدو أن يكون تحصيل حاصل وهو أشبه ما يكون بتزكية موقف مقرر منه بإثبات موقف محتمل، دليلنا على ذلك تصريحه في أكثر من مناسبة بأنه يضيق بما يمليه عليه الغير «ولو كان ما يمليه حقًا لا مراء فيه»[198]، وتشبثه في المقابل بقناعة تقضي بأن الحق الذي لا نقف عليه بأنفسنا (نحن المسلمون) ينبغي أن نعدّه باطلًا حتى نقف عليه[199]. وهذا الأمر يكاد يدفعنا أحيانًا إلى أن نعدّه شخصًا متعصبًا لو لا أن المتعصب، في ما يقول ناصيف نصّار، لا يحب المناقشة، وعبد الرحمن يجري إليها ولا يهابها، والمتعصب يجعل من رأيه عقيدة وعبد الرحمن ليس كذلك لأنه يطرح رأيه للمناقشة ويرى أنه إذا ما تمكن أحد من تفنيده فهو لن يتردد في التخلي عنه، وهو يجعل من الاعتناق وسيلة للإقناع، والحال أن عبد الرحمن يتوسل بالحجج والبراهين[200].

مع ذلك لا يخامرنا أدنى شك في أن الكونية المشتركة التي يدعو إليها عبد الرحمن هي في حقيقة أمرها خصوصية تتشوّف لأن تصير كونية بدعوتها الآخر إلى تبني قيمها ومبادئها، وفق قناعة مزدوجة تحط من قدر الغير وترى أن أخلاقه لا تصلح لأن تصبح كونية بسبب قصور العقل الذي قامت عليه وبسبب طبيعتها اللائكية، وترفع في المقابل من قدر الذات وتبالغ في الإعلاء من قيمتها ولسان حال صاحبها يقول: إن المسلمين ليسوا بحاجة إلى الآخر في «أمور اجتماعهم المادي والمعنوي لأن في موروثهم الثقافي والعَقَدي والحضاري ما يشبع حاجاتهم الحاضرة والمستقبلية فيَستكفون به عن طلب غيره من غيرهم»[201]. وتبعًا لذلك، يكون عبد الرحمن قد كشف عن تبنيه، من حيث قصد أو لم يقصد، لما سمّاه هو نفسه «الهوية الصماء» التي هي هوية تنشأ عن «النظر إلى الذات بعين الذات والنظر إلى الغير بعين الذات أيضًا»[202].

(136) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 171.

(137) طه عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 63.

(138) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط 4 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010)، ص 20.

(139) طه عبد الرحمن ، **سؤال الأخلاق**، ص 25.

(140) المرجع نفسه، ص 26.

(141) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 16.

(142) عبد الرحمن، **الحوار**، ص 87.

يستشهد عبد الرحمن على ذلك في موضع آخر بالآية الكريمة التي ورد فيها: ﴿... لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 48). موضع الاستشهاد في: عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص 18.

(143) عبد الرحمن، **الحوار**، ص 44.

(144) Alain Renault, Kant aujourd'hui (Paris: Aubier, 1997), p. 260.

(145) لا يرى عبد الرحمن أن الحداثة قادرة على توليد قيم أخلاقية قادرة على إصلاح الأعطاب الأخلاقية التي تسم الإنسان المعاصر، والسبب في ذلك أن ما تولده من قيم ومعانٍ تظل من جنس وقائعها وظواهرها، فيكون فيها من احتمال الأذى ما في هذه سواء بسواء، وهو ما دفعه إلى تسميتها أخلاقيات السطح، ليجعلها تنماز من أخلاق العمق، تلكم الأخلاق التي تستند إلى الدين الإلهي، والتي تلتفت إلى الآيات المتوارية خلف الظواهر المشهودة وتتدبر المعاني التي توجد من ورائها، والتي تحدد المقاصد من وجودها، عاملة بذلك على الارتقاء بالإنسان إلى مراتب لا تدخل فيها هويته ولا بالأولى وجوده، أي أفعال تتعلق بما زاد على هذه الهوية وعلى هذا الوجود.

(146) ينظر عبد الرحمن إلى العقلانية المجردة التي شيّدها الفكر الغربي وأقام عليها صرح حضارته، باعتبارها الرتبة الدنيا من رُتب العقلانية (تعلوها رتبة العقلانية المسددة ورتبة العقلانية المؤيدة) وبأنها مجرد

امتداد للغريزة في الإنسان لا تتعدى إدراك المحسوس ولا مبارحة عالم المادة. كما نجده في بعض كتبه يطابق بين العقل المجرد والعقل الأنواري كما في: طه عبد الرحمن، **شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق** (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016)، ص 83.

(147) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 145.

(148) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014)، ص 53.

(149) المرجع نفسه، ص 26.

(150) المرجع نفسه، ص 146.

(151) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 28.

(152) العقل الملكوتي هو النظر إلى الأشياء بوصفها آيات، والآية هي الظاهرة منظورًا إليها من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية، دالًا على الحكمة من وجودها؛ وهذا المعنى هو عبارة عن قيمة ينبغي لمن يدركها العمل بمقتضاها (المرجع نفسه، ص 19).

(153) النظر المُلكي عند عبد الرحمن هو النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر، والظاهرة هي كل ما يظهر للعيان محددًا في الزمان والمكان، وحاملًا أوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية، وقد تكون حدثًا طبيعيًا، أو واقعة وجودية أو سلوكية (المرجع نفسه، ص 18).

(154) المرجع نفسه، ص 75.

(155) يرى عبد الرحمن أن ظهور الدين مقرون بظهور الإنسان؛ ومتى صح وجود هذا الاقتران بين الدين والإنسان في الأصل، فإنه يكون من العبث الشك في أن ملكات الإنسان قد أشربت بالروح الدينية إلى حد بعيد، حتى إنه لا يكاد يصدر عن هذه الملكات فعل من الأفعال يخلو من أثر قريب أو بعيد لهذه الروح. والأخلاق إنما هي أول الأفعال التي تصدر عن ملكات الإنسان، فتكون أكثر من غيرها تغلغلًا في الحقيقة الدينية، حيث لا مجال للانفكاك عنها. (عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 25).

(156) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 228.

(157) الاعتبار لدى عبد الرحمن، هو معرفة «لا تطلب أسباب الأشياء، وإنما المقاصد منها، ولا تنظر إلى الظواهر، وإنما إلى الآيات، طلبًا لقيم ومعانٍ تنهض إلى مزيد من التخلق». يُنظر طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط 4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2102)، ص 148.

(158) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 157.

(159) المرجع نفسه، ص 158.

(160) المرجع نفسه، ص 159.

(161) المرجع نفسه، ص 159.

(162) المرجع نفسه، ص 159.

(163) الأنموذج أو الإنسان الأنموذجي أو إنسان الختم هي الصفات التي يطلقها عبد الرحمن على نبي الإسلام.

(164) المرجع نفسه، ص 162.

(165) المرجع نفسه، ص 166.

(166) المرجع نفسه، ص 167.

(167) لما كان كل خطاب يتوجه نحو متلقٍّ معين، سواء كان هذا المتلقي فردًا أم جماعة، واقعيًا معلومًا أم افتراضيًا مجهولًا، فإن صاحب الخطاب ملزم بتوقع الحِجاج المضاد الذي يمكن أن يصدر عن الطرف المتلقي والعمل على رفع الاعتراضات المحتملة. وهذه العملية يقوم بها طه عبد الرحمن في جميع كتبه، ويُصطلح عليها في نظرية الحجاج بـ «الحجاج التقويمي» الذي يعرّف بأنه: «إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتًا ثانية يُنزلها منزلة المعترض على دعواه؛ فهاهنا لا يكتفي المستدل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطب، وقفًا عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط [الحجاج التوجيهي]، بل يتعدى ذلك إلى النظر في فعل التلقي باعتباره هو نفسه أول متلق لما يلقي، فيبني أدلته أيضًا على مقتضى ما يتعين على المستدل له أن يقوم به، مستبقًا استفساراته واعتراضاته ومستحضرًا مختلف الأجوبة عنها، ومستكشفًا إمكانات تقبلها واقتناع المخاطب بها.

هكذا، فإن المستدل يتعاطى لتقويم دليله بإقامة حوار حقيقي بينه وبين نفسه، مراعيًا فيه كل مستلزماته التخاطبية من قيود تواصلية وحدود تعاملية، حتى كأنه عين المستدل له في الاعتراض على نفسه».

يُنظر: طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 228.

(168) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 177.

(169) الإعلاميون، من منظور عبد الرحمن، يمتلكون القدرة على كتمان الحق، بل على تلبيسه بالباطل، وهم يعلمون، وعلى التستر على الظلم وإظهاره بمظهر العدل، وهم يشهدون؛ وقد يتم إغراؤهم بقلب الحقائق وتزييف الوقائع من غير تردد ولا تحسر، على مرأى من الناس أجمعين ومسمعهم.

يُنظر عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 172.

(170) المرجع نفسه، ص 83.

(171) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 178.

(172) باقتضاب شديد نشير إلى أن عبد الرحمن يربط التنوير بتحصيل الداعية الإحيائي على تمام التخلق وتمام ثقة أخيه به، ويربط التحرير بتحصيله تمام العمل وتمام تعاونه مع أخيه.

يُنظر: المرجع نفسه، ص 186.

(173) المرجع نفسه، ص 179.

(174) المرجع نفسه، ص 180.

(175) قد يبدو للقارئ أننا نناقض أنفسنا هنا، من حيث إننا ذكرنا سابقًا أن القيم الغربية تبسط سيطرتها على العالم بما توافر لديها من إمكانات، ثم قلنا هنا إن الحضارة الغربية تعيش اليوم فراغًا قيميًا مهولًا، والحال أن الأمر لا ينطوي على تناقض إذا ما أدركنا أن عبد الرحمن يرى أن القيم الغربية هي في جملتها قيم لا تخدم الروح بقدر ما تستجيب لنزوات جسدية مادية عابرة سرعان ما تخمد لتحل بدلها نزوات أخرى... وهكذا في سيرورة متواصلة تواكب العقلية الاستهلاكية التي أضحت ميسمًا يطبع العصر، وبالتالي ما سميناه قيمًا هو في حقيقة أمره لا قيم.

(176) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 6002)، ص 43.

(177) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 38.

(178) حسن صعب، **الإسلام وتحديات العصر**، ط 6 (بيروت: دار العلم للملايين، 3891)، ص 29.

معظم الباحثين، إن لم نقل كلهم، أمسى مقتنعًا بأن «قوانين الوجود على الأرض باتت تقتضي الانخراط في المنظومة الإنسانية على وجه الاضطرار بعد أن ولى زمن الاختيار في الاندماج الكوني، فقد كفت العزلة عن تجسيم أحد احتمالات الحياة فأمست الشكل الأمثل لاختيار العدم». وما عاد أمام أي مجموعة بشرية من سبيل آخر غير الانخراط الإيجابي في منظومة كونية.

عبد السلام المسدي، **الهوية العربية والأمن اللغوي: دراسة وتوثيق** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 20.

(179) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 93.

(180) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 60.

(181) المرجع نفسه، ص 88.

(182) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 259.

(183) المرجع نفسه، ص 140-141.

(184) المرجع نفسه، ص 175.

(185) المرجع نفسه، ص 174.

(186) جعل عبد الرحمن «المعاقلة الحية» بديلًا من العقلية القائمة على العقل المجرد الذي أبرزنا بعض مثالبه في ما سبق، لأنه رآها تختلف عنه من الوجوه التالية:

- إنها ليست جوهرًا قائمًا بالنفس الإنسانية، وإنما فاعلية يدخل فيها الإنسان عندما يتجه إلى طلب الصواب في أمر من الأمور.

- إن المعاقلة ليست فعلًا ينفرد به الإنسان، بل يحصل بالتعاون والتشارك مع الغير.

- إن المعاقلة متجهة إلى العمل، فكل علم حاصل بهذه الطريقة يكون باعثًا على العمل داخل الجماعة ومقيدًا سلوك أفرادها.

- أن القيمتين اللتين تضبطان المعاقلة ليستا الصدق والكذب المجردين، وإنما الاتفاق والاختلاف.

عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص 38.

(187) خصّ عبد الرحمن مفهوم «المجال التداولي» بتحليل مستفيض في كتابه **تجديد المنهج في تقويم التراث**، نستقطع منه، بتصرف، التعريف المقتضب التالي: المجال التداولي هو وصف لكل ما كان نطاقًا مكانيًا وزمانيًا لحصول التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عموم الناس وخاصتهم (المرجع نفسه، ص 244).

(188) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 41.

(189) المرجع نفسه، ص 293.

(190) المرجع نفسه، ص 144.

(191) جعل عبد الرحمن من الحوار ديدنه وهاجسه الأكبر، وألزم نفسه بتجديد القول فيه، فعمد إلى تأصيل شروطه وضوابطه وآداب ممارسته بين المتحاورين في أكثر من كتاب، رافعًا إياه إلى منزلة عظمى يكشف عنها قوله التالي: «والحال إن الذي يغلق باب الحوار أو يخل بأدبه يميت في نفسه روح العقلانية النافعة، والعقلانية النافعة هي تلك التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الدلائل من جانبين اثنين على الأقل، ومن يميت هذه الروح يقطع الأوردة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحَنة، فيحرم نفسه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه، فيضيق نطاق عقله ويتسع نطاق هواه». يُنظر: طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص 10.

(192) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 162.

(193) وهو لا يرى أن الرسول أفضل الأنبياء وسيد العالمين فحسب، بل يعتبر أن ظهور رسالته كان هو المقصود من وراء مجيء الرسائل السابقة كلها.

يُنظر: عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص 252-253.

(194) يعتقد عبد الرحمن أن المراد الظاهر بـ«الموضوعية» هو فصل الظواهر المدروسة عن تأثير العوامل الذاتية، لكن القصد الحقيقي هو فصل هذه الظواهر عن القيم الروحية وهو بهذا القول يريد أن يقنع القارئ – المسلم على وجه التحديد – بأن الأمة المسلمة تتعرض لحرب مفهومية أو قُل لاعتداء مفهومي توظف فيه مفاهيم ظاهرها الرحمة وباطنها التهلكة، الغرض منه إعادة صوغ عقول المسلمين وأخلاقهم، حتى يسهل قيادهم.

يُنظر: عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 302.

(195) جلول مقورة، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص 226.

(196) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 15.

(197) طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 16.

نعثر على ما يشبه هذا القول في كتاب **الحق الإسلامي والاختلاف الفكري**، حيث يقول: «يفهم بعضهم من الحوار الدخول في الكلام بلا مسلّمات، وهذا أمر محال؛ فلولا اشتراك المتحاوريْن في بعض المسلمات، لما أمكن قيام الحوار بينهما، ابتداء من مسلّمة الحوار نفسها؛ بل إن بعضهم يفهم من الحوار تداول الكلام في موضوع لا يكون لأحد من المتكلمين رأي فيه إلى حين الوصول إلى اتفاقهم على شيء، لا يتبعون في ذلك طريقًا معلومًا ولا ينضبطون بقاعدة مخصوصة، سوى أن يطلَق عنان الكلام لكل واحد منهم، حتى يفرغ ما بجعبته باسم حرية الرأي؛ وهذا باطل، وبيان بطلانه أن هذا المسلك يجعل الكلام ينتشر في كل اتجاه أو يجعل المتكلمين يخبطون على كل الوجوه، ومعلوم أن الانتشار والخبط آفتان من آفات الحوار؛ ولا يتقي الكلامُ الانتشار والخبط، ولا يصير حوارًا حقيقيًا، حتى يكون لأحد المتحاورَين رأي خاص يفتح به الكلام، فيطالبه الآخر بإقامة الدليل عليه؛ ويجوز أن يكون لكل واحد منهما رأي يخصه يطالبه الآخر بإثباته، فيدور الحوار بينهما في صورة جملة مرتبة من الدعاوى، فالاعتراضات، فالاثباتات ثم الاعتراضات متى لزم الأمر، حتى ينتهي الحوار إما بالعجز عن الإثبات أو العجز عن مزيد الاعتراض. وبإيجاز، فإن الحوار بغير رأي مبتدأ كلا حوار والنقد بغير رد منتهى به يصير كلا نقد».

يُنظر: عبد الرحمن، **الحق الإسلامي**، ص 298.

(198) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، ج 2: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، ط 2 (الدار

البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 17.

(199) المرجع نفسه، ص 17.

(200) مقورة، ص 230.

(201) عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 18-19.

(202) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 157.

على سبيل الختم
من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية

وبعد؛ أي سبيل نسلك وأي مقاربة نتبنّى، لتحقيق «رؤية أخلاقية مشتركة» موضوعية وكونية تمثل تجسيدًا لمعية فكرية لا مناص منها في زمن السماوات المفتوحة، أو لتحقيق إيتوس عالمي (Weltethos) يستلهم الإيتوسات الخصوصية ويتجاوزها، ونحن لا نصادف إلا رؤى متباينة متوترة، وسبلًا لا تلتقي إلا لتفترق من جديد**!**؟

بداية لا بد من الإشارة إلى أن كلا المنظورين الغربي (مجسّدًا هنا في بوتنام وهبرماس) والإسلامي (مجسدًا في طه عبد الرحمن) ينطويان على مؤشرات إيجابية مشجعة على بلورة رؤية أخلاقية مشتركة، كما ينطويان على مؤشرات سلبية تنسف كل تقاطع ممكن وتزرع الفرقة حيث تلوح بوادر الائتلاف، وهذه مسألة عادية وطبيعية ما دام أن لكل ذات نسقها الخاص المشَكل بواسطة «عقائد ومبادئ يقينية ومقدمات أيديولوجية ومقاييس موروثة، وكلها راسخة في العقل والمخيال ومكوّنة للوجدان وموجهة ومكيفة للإدراك»[203].

أما المؤشرات الإيجابية، فهي وإن كانت قليلة إلا أنها تبقى وازنة وفاعلة، نورد بعضها في ما يلي:

أول هذه المؤشرات وأبرزها يتمثل في ركون كلا الطرفين إلى العقل حَكمًا في تدبير الاختلاف، واقتناعهما معًا بأن المرحلة الراهنة، ما عاد لنا فيها إلا الأمل بحيلة العقل، وإظهار القدرة على التفكير، فضلًا عن استعدادهما لمناقشة دعوييهما وفق مستلزمات الحوار البنّاء القائم على الحجج والبراهين؛

وثاني هذه المؤشرات هو اعتراف الطرفين الصريح بأن بلورة أخلاق كونية ليس عملًا يمكن أن يقوم به طرف بمفرده، أو تفلح في تحقيقه رؤية واحدة حتى لو أوتيت من وجاهة الرأي ومن الإمكانات ما لا قِبل لغيرها بها، لأنه بات في حكم النافل من القول أن كل ثقافة تحمل رؤية للحياة والإنسان تختص بها وتختلف بها عن غيرها، وأن الشعوب المؤلفة للثقافات لا تتشبث بشيء قدر تشبثها بإرثها الثقافي، بل وترى في التخلي عنه هلاكًا لها وطمسًا لهويتها، لذلك لا مناص من قيام الرؤية الأخلاقية المطلوبة على تكامل الرؤى الخصوصية، وأن يكون بعضها لبعض ظهيرًا، لأن الأمر أشْكَل من أن ترفعه الأمم أو الجماعة المتفرقة، حيث إن «ما ينقص هذه الثقافة، ينبغي أن تضيفه الأخرى؛ وما يَفسد في الأولى، ينبغي أن تُصلحه الثانية؛ وما تكتمه هذه، ينبغي أن تُعلنه تلك... وهكذا دواليك؛ هذا، إضافة إلى أنه قد يجري بين ثقافتين فأكثر تفاعل أو تلاقح يثمر فيهما ما لم يكن في أصلهما، فتسير الثقافات قُدمًا إلى تحقيق الكمال المنشود في رؤيتها الجامعة»[204]. وإذا كانت هذه الدعوى إلى ائتلاف أمم الأرض وتوحدها حول رؤية مشتركة تعد ثمرة اشتغال جماعي مشترك، قد صدرت عن عبد الرحمن، فإن ذلك مدعاة إلى التفاؤل ما دام الأمر لم يختلف كثيرًا عما دعا إليه بوتنام وهبرماس مثلما بينّا سابقًا، ولا يبقى بعد ذلك إلا أن تنتقل هذه الدعوى من حيّز النظر الذي تطويه الكتب والأسفار إلى فسحة العمل الذي تجلوه الأفعال، عسى أن تنتفع بثماره الإنسانية قاطبة.

أما المؤشرات السلبية، فيمكن رصد بعضها في ما يلي:

في حين ينطلق الموقف الغربي في بلورته مشروعه الأخلاقي من منظور يرى في العقل قوة إدراكية واحدة يتمتع بها كل إنسان أيًا يكن جنسه أو مجتمعه، محتديًا في ذلك بالمنظور الديكارتي القاضي بأن «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، يرى غيره أن العقل «يختلف ويتعدد من إنسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية وأنواع البنيات الاجتماعية والنظم السياسية والشرعية»[205]، وهي المسألة التي ما فتئ عبد الرحمن يرددها في معظم كتبه، مشددًا على أن العقلانية ليست نمطًا واحدًا، بل هي عقلانيات، بينها اختلافات وتحكمها مقامات تبدأ بالعقلانية المجردة في أدنى السُّلم لتصل إلى العقلانية المؤيدة في أعلاه. وتمخض عن هذا الاختلاف بين الموقفين بخصوص مفهوم العقلانية نتيجة كانت حاسمة في إذكاء نار الفرقة بين الاتجاهين، تجلّت في رهن المنظور الغربي للعقل بعالم الظواهر المشروط بلزوم التجربة الممكنة، ما نجم عنه إلغاء أي طابع ميتافيزيقي أو لاهوتي في بلورته الرؤية الأخلاقية الكونية التي يطمح إلى تحقيقها في الواقع، اعتقادًا منه أن التعالي على العقل مهما كان المسمّى الذي يأخذه، هو العلة في التشرذم الأخلاقي الملاحظ بين ساكنة المعمورة، وفي المقابل تشبث الاتجاه الإسلامي بعقلانية مختلفة ترى في الإيمان شرطًا لا غنى عنه في بلوغ كمال الإنسان والسمو بتخلّقه.

من جهة أخرى، لاحظنا أن الطرفين وإن اتفقا معًا على أن الكونية المطلوبة في الأخلاق ينبغي أن تكون كونية سياقية لا كونية إطلاقية، إلا أنهما اختلفا حول طبيعة هذه الكونية؛ فالمنظور الغربي يرى أن السياق وإن كان يعد ضروريًا كنقطة انطلاق في أي مناقشة تستهدف صلاحية كونية، فإن هذه الصلاحية لا تأتي إلا بتجاوز السياقات المحلية نحو منظور أرقى يمثل ثمرة نقاش تتبادل فيه الحجج بين الأطراف المعنية وفق شروط قبلية محددة؛ أما المنظور الإسلامي، فيعتبر أن السياق، بما هو المنظومة المرجعية (فكرية، اجتماعية، قيمية) لمجتمع معين، لا يمكن شطبه بجرة قلم والقول بإمكان إقحام قيم خارجية على مجال تداولي لم يحضن هذه القيم، ولذلك يرى أن الكونية السياقية المطلوبة في مجال القيم ينبغي أن تجمع بين صفتين أساسيتين: «**إحداهما** أنها لا تقطع القيم عن أسبابها في مجالها التداولي الأصلي؛ و**الثانية** أنها تفتح الطريق لكل ثقافة في أن تنقل إلى الثقافات الأخرى قيمًا من إبداعها، تاركة لها حق إعادة إبداعها وتلوينها بلون مجالاتها التداولية الخاصة»[206].

بالتالي، المنظوران وإن توحّدا حول عدم وجود حياد مطلق يعادل الوضعية الأصلية التي ادّعاها رولز Rawls))، والتي تقتضي أن يتجرد كل فرد من الأفراد ذوي المصالح المتباينة من قيمه وأغراضه وحيثياته كلها، حتى يصل إلى حد الجهل بكل شيء عن وضعه، واتفقا، في مقابل ذلك، على أنه لا بد لكل انتقاد من اعتقاد، وإن لم يكن اعتقادًا دينيًا، فإنه يظل من جنسه، فإن ما استرعاني وأثار انتباهي عند المقارنة أن الخطة الهبرماسية تقوم على البدء أولًا بالاستدلال للوصول إلى الاعتقاد، بينما تعتمد الخطة الطاهائية على ضرورة الاعتقاد أولًا ومن ثم البحث عن الاستدلال المعزز لهذا الاعتقاد؛ بعبارة أخرى أن المنظور الغربي يجعل من الانتقاد أداة لتجاوز الاعتقادات المخصوصة نحو اعتقاد كوني مشترك، في حين يتخذ المنظور الإسلامي من

الانتقاد مطية للحفاظ على الاعتقاد، والارتقاء به إلى مرتبة الاعتقاد الكوني الذي لا يضاهيه في ذلك أيّما اعتقاد.

بيد أن كل ما سبق ذكره لن يثنينا عن الاعتقاد مع بوتنام – ولهذا جعلنا من منظوره صلة وصل بين المنظور الطاهائي والمنظور الهبرماسي- بأن القيم الرائجة داخل سياق ثقافي معين بإمكانها أن تتسم بالموضوعية وترقى إلى الكونية، حتى لو تعلق الأمر بموضوعية وكونية مَرِنتين كما سبق ذكره، إذا ما استهدفت صلاحية وصحة تتجاوزان سقف السياق الذي يحضنها، بمعنى أنها بحاجة إلى ما يسميه بول ريكور التماسف الذي هو «اللحظة النقدية التي تبقينا داخل عالم سبقنا، أي تبقينا في انتمائنا، ولكنها تسمح لنا بالتواصل مع الآخرين عبر المسافة وبفضلها (...) وهو الشرط الذي يعصم الباحث من الوقوع في فخ المركزية الإثنية»[207]، كما هي بحاجة إلى المحاجّة والفحص النقدي باعتبارها دعاوى مثل غيرها لا تحوز على أي أفضلية مسبقة. ولا يهم في ذلك أن تكون النظرية الأخلاقية ذات مضمون معياري مثلما هو الشأن مع النظرية الأخلاقية التي يتبنّاها عبد الرحمن أو تكون نظرية إجرائية محضة لا مضمون معياري لها كما هو حال النظرية الأخلاقية التي ينافح عنها هبرماس، بل المهم أن يتمكن صاحبها من تسويغها وتقديم المبررات الكفيلة بجعلها تحوز على إجماع الأطراف المتحاورة، في أفق بلورة عقلانية جدلية تستوعب العقلين الإسلامي والغربي وتتجاوزهما، مسهمة بذلك في إنهاء حالة التقاطب بينهما، ومذكرة إياهما بأن «الطاقة الإنسانية المهتدية بالعقل اهتداء سليمًا، بالغة في النهاية الهداية نفسها التي يدعو إليها عقل الله بالوحي»[208].

على ذلك، يكون الأوان قد حان لأن يدرك الجميع أن الواقع المعاصر أصبح يقتضي، وأكثر من أي وقت مضى، تجاوز التعايش المتوتر، أو التآلف التلفيقي، وتبني التكامل الخلاق الكفيل بجعل البشر ينتقلون من مرحلة التنافسية الضيقة بين الدول أو بين الأعراق أو بين الديانات لاحتكار الهيمنة، إلى مرحلة التضامن والتعاون لبلورة تاريخ مشترك لجميع ساكنة العالم تتحول بموجبه التعددية الأخلاقية إلى أخلاق مشتركة تستوعب التعددية الملحوظة في واقعنا المعاصر، تنفتح فيها الذات على الآخر وتزيد في تحقيق إنسانية الإنسان.

(203) محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط2 (بيروت: دار الساقي، 1995)، ص XXV.

(204) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 5002)، ص 94.

(205) أركون، ص XIV.

(206) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 6002)، ص 66.

(207) بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 48.

(208) حسن صعب، **الإسلام وتحديات العصر**، ط 6، (بيروت: دار العلم للملايين، 3891)، ص 176.

المراجع

1- العربية

آبل، كارل أوتو. **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز**. ترجمة وتقديم عمر مهيبل. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005.

إبراهيم، زكرياء. **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. القاهرة: مكتبة مصر، 1968.

________. **المشكلة الخلقية**. مشكلات فلسفية معاصرة؛ 2. القاهرة: دار مصر للطباعة، 1969.

أركون، محمد. **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط 2. بيروت: دار الساقي، 1995.

الأشهب، محمد. **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**. عمان: دار ورد، 2013.

الباهي، حسان. **فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2016.

باومان، زيغمونت. **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**. ترجمة سعيد البازعي وبثينة الإبراهيم. [أبوظبي]: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، 2016.

بتنام، هيلاري. **العقل والصدق والتاريخ**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة غالب الناهي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

براون، ج. ب. وج. يول. **تحليل الخطاب**. ترجمة وتعليق محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي. الرياض: منشورات جامعة الملك سعود، 1997.

بلقزيز، عبد الإله. **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

الجرجاني، عبد القاهر. **أسرار البلاغة**. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1991.

ديوي، جون. **البحث عن اليقين**. ترجمة وتقديم أحمد فؤاد الأهواني؛ تقديم هذه الطبعة محمد مدين. سلسلة ميراث الترجمة؛ 2132. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015.

ريكور، بول. **الذات عينها كآخر**. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

سيرل، جون ر. **العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي**. ترجمة سعيد الغانمي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ المركز الثقافي العربي، والجزائر: منشورات الاختلاف، 2006.

صعب، حسن. **الإسلام وتحديات العصر**. ط 6. بيروت: دار العلم للملايين، 1983.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط 4. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

________. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

________. **الحوار أفقًا للفكر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

________. **حوارات من أجل المستقبل**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.

________. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

________. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

________. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

________. **شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.

________. **العمل الديني وتجديد العقل**. ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014.

________. **فقه الفلسفة، ج 2: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**. ط 2. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

________. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. ط 4. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010.

________. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. ط 3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

فرانك، مانفريد. **حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**. ترجمة عز العرب لحكيم بناني. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2003.

فيري، جون مارك. **فلسفة التواصل**. ترجمة وتقديم عمر مهيبل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

قنصوه، صلاح. **نظرية القيمة في الفكر المعاصر**. القاهرة: دار الثقافة للنشر، 1987.

لالاند، أندري. **موسوعة لالاند الفلسفية**. ج 1. ترجمة خليل أحمد خليل. ط 2. بيروت: منشورات عويدات، 2001.

المسدي، عبد السلام. **الهوية العربية والأمن اللغوي: دراسة وتوثيق**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

مصدق، حسن. **النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**. تقديم برهان غليون. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

مقورة، جلول. **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015.

هابرماس، يورغن. **القول الفلسفي للحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دراسات فلسفية؛ 17. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1995.

________. **مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية**. نقله إلى العربية جورج كتورة. بيروت: المكتبة الشرقية، 2006.

________ وجوزف راتسنغر. **جدلية العلمنة: العقل والدين**. تعريب وتقديم حميد لشهب. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2013.

2- الأجنبية

Apel, Karl Otto. Discussion et responsabilité: II, contribution à une éthique de la responsabilité. Trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Passages. Paris: Edition du Cerf, 1. . 8.

Gil Martín, Francisco Javier. «Finitude as Mark of Excellence. Habermas, Putnam and the Peircean Theory of Truth.» Ontology Studies. No. . (200.).

Habermas, Jürgen. De l'éthique de la discussion. Trad. de l'allemand par Mark Hunyadi. Paris: Editions du Cerf, 1. . 2.

____. Le Discours philosophique de la modernité: Douze conférences. Trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1. 88.

____. Idéalisations et communication: Agir communicationnel et usage de la raison. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme. Paris: Fayard, 200. .

____. Morale et Communication: Conscience morale et activité communicationnelle. Trad. et intrd. par Christian Bouchindhomme. Passages. Paris: Cerf, 1. 86.

____. La Pensée postmétaphysique. Trad. de l'allemand Rainer Rochlitz. Paris: Armand Colin, 1. . 3.

____. Raison et légitimité: Poblèmes de légitimation dans le capitalisme avancé. Trad. de l'allemand par Jean Lacoste. Critique de la politique. Paris: Payot, 1. 78.

Kant, Emmanuel. Critique de la faculté de juger. Trad. par A. Philonenko. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: J. Vrin, 1. 8. .

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. L'Enonciation: De la subjectivité dans le

langage. Paris: Armand Colin, 1. . . .

Putnam, Hilary. The Collapse of the Fact /Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2002.

____. Ethics without Ontology. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2002.

____. The Many Faces of Realism. Paul Carus Lectures; 16th ser. La Salle, Ill: Open Court, 1. 87.

____. Meaning and the Moral Sciences. International Library of Philosophy and Scientific Method. London; boston: Routledge and K. Paul, 1. 78.

____. Le Réalisme à visage humain. Trad. de l'anglais par Claudine Tiercelin. Paris: Gallimard, 2011.

Renault, Alain. Kant aujourd'hui. Paris: Aubier, 1. . 7.